Serie de Manuales de Teología

La pascua de la creación

Escatología

Juan L. Ruiz de la Peña



PLAN GENERAL DE LA SERIE

I. Teología fundamental

1. *Introducción a la Teología,* por J. M.ª Rovira Belloso. (Publicado.)
2. *Dios, horizonte del hombre,* por J. de Sahagún Lucas. (Publicado.)
3. *Fenomenología de la religión,* por J. Martín Velasco.
4. *Teología de la revelación y de la fe,* por A. González Montes.
5. *Historia de la Teología,* por J. L. Illanes y J. I. Saranyana. (Publicado.)
6. *Patrología,* por R. Trevijano. (Publicado.)

II. Teología sistemática

7. *El misterio del Dios trinitario,* por S. del Cura.
8. *Cristología fundamental y sistemática,* por O. González de Cardedal.
9. *Antropología teológica fundamental,* por A. Matabosch.
10. *Teología del pecado original y de la gracia,* por L. F. Ladaria. (Publicado.)
11. *La pascua de la creación,* por J. L. Ruiz de la Peña. (Publicado.)
12. *Eclesiología fundamental y sistemática,* por J. M.ª Lera.
13. *Mariología,* por J. C. R. García Paredes. (Publicado.)

III. Teología sacramental

14. *Tratado general de los sacramentos,* por R. Arnau. (Publicado.)
15. *Bautismo y Confirmación,* por I. Oñatibia.
16. *La Eucaristía,* por M. Gesteira.
17. *Orden y Ministerios,* por R. Arnau. (Publicado.)
18. *Penitencia y Unción de enfermos,* por G. Flórez. (Publicado.)
19. *Matrimonio,* por G. Flórez. (Publicado.)
20. *La liturgia de la Iglesia,* por Mons. J. López. (Publicado.)

IV. Teología moral

21. *Moral fundamental,* por J. R. Flecha. (Publicado.)
22. *Moral de la persona, I,* por J. R. Flecha.
23. *Moral de la persona, II,* por J. Gafo.
24. *Moral socioeconómica,* por A. Galindo. (Publicado.)
25. *Moral sociopolítica,* por A. M.ª Oriol.

V. Teología pastoral y espiritual

26. *Pastoral catequética,* por A. Cañizares.
27. *Teología espiritual,* por S. Gamarra. (Publicado.)
28. *Teología pastoral,* por J. Ramos. (Publicado.)

LA PASCUA
DE LA
CREACION

Escatología

POR
JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA (†)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID 1996

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (5-XI-1996)

Depósito legal: M. 38.210-96
ISBN: 84-7914-261-8
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

Págs

PARTE SEGUNDA

ESCATOLOGIA SISTEMATICA

PRESENTACION

Estaba previsto que la presentación de este nuevo volumen de la *Sapientia Fidei* la escribiera su propio autor, como viene siendo norma en la colección. Con lo que, en cambio, no se contaba, aun sabiendo de su severa enfermedad, era con que la muerte iba a llevárselo tan pronto. Juan Luis Ruiz de la Peña, autor de esta escatología que aparece con el título de *La pascua de la creación* y director de la propia colección por elección de todos los autores que en ella concurren, murió serenamente en Oviedo en la tarde del 27 de septiembre de 1996.

Su muerte, lúcidamente entrevista y piadosamente vivida, se ha dicho que fue su última lección. Así podría confirmarlo yo también, que disfrutaba de su vieja y gozosa amistad y que en los últimos tiempos compartía además con él las venturas y desventuras —no escasas las unas ni las otras— de la *Sapientia Fidei*. Siempre me sentí iluminado por su enseñanza vital y teológica y no dejaré de confesar la conmoción profunda que ha supuesto para mí la lección postrera de su muerte. Al final, su magisterio luminoso —trató del morir, muriendo— se trocó en sabiduría acendrada.

Huérfano este libro, ligeramente póstumo, de su natural prologuista, cumpliré yo una misión que inicialmente no me estaba encomendada. A nadie le extrañará que no lo haga, que no sepa hacerlo, en los términos académicos en que lo hubiera hecho su autor.

Y sin embargo no me encuentro del todo desasistido al intentar esta presentación. No sólo por la cercanía con que siempre seguí la producción libresca de Ruiz de la Peña, sino también, y muy especialmente, porque hasta las últimas fechas de su vida mantuvimos una apremiante y sosegada comunicación en orden a que este libro estuviera cuanto antes en las manos de sus lectores. Sus últimas indicaciones escritas son de ocho días antes de su muerte. Mi última carta y nuestra última conversación ocurrieron todavía después.

Conviene saber, en primer lugar, que esta obra es de la total y exclusiva responsabilidad de su autor. A él se debe en su práctica integridad. Sólo los índices y algún que otro retoque en las bibliografías o en otras piezas complementarias se han realizado después. Y aun eso, contando con las indicaciones que el autor dejó escritas.

Esta escatología fue, sin lugar a dudas, la última de sus producciones y de sus preocupaciones científicas. Ruiz de la Peña murió literalmente en el empeño de concluirla.

Con todo, no cabe decir que sea una obra del todo original. Y ése es uno de los extremos que a él le hubiera gustado aclarar en su ya imposible presentación. Su compromiso con esta editorial y con esta colección —testigos son todos sus autores— consistió, desde el principio, en una adaptación de la escatología que con el título de *La otra dimensión* tenía publicada en Sal Terrae, y concretamente sobre la quinta edición, corregida y aumentada, que apareció en 1994. Ese era el punto de partida de esta obra.

Puedo, y debo, asegurar dos cosas. Que Sal Terrae ha dado a la BAC todas las facilidades del caso y que Ruiz de la Peña se empleó a fondo en su tarea superando, en gran medida, lo que pudiera haberse quedado en una mera actualización.

Por otra parte, ni una escatología se inventa de vez en cuando ni Ruiz de la Peña era amigo de chapuzas o componendas teológicas. Los que conocen su producción saben de sobra que el tema de fondo de la sinfonía teológica que nos deja fueron las ultimidades del hombre. Su último concierto —él era un intérprete consumado— no podía consistir sino en algunas nuevas variaciones sobre el mismo tema. Con la nueva luz que le venía de su propio ocaso existencial, pero interpretando sus viejas y amadas partituras de siempre.

No haría falta decir que ésta, la circunstancia personal en que la concluyó, sí que es una de las originalidades de esta obra. Ruiz de la Peña sabía de sobra que no estaba teorizando académicamente sobre «los novísimos». Creo que nunca pensó ni escribió desde tan aséptica perspectiva. Pero esta vez él sentía el aliento de la muerte en su espalda. Sabía que detrás de su puerta le aguardaba ya la mensajera de Dios con el recado final de su llamada.

Juan Luis Ruiz de la Peña fue siempre un creyente profundo y un sacerdote piadoso. Del cielo hablaba esperando y de Dios escribió amando. ¿Qué acentos, qué vislumbres resonarían en su interior mientras iba ordenando los mimbres para hacer el cesto de su última escatología cristiana? ¿No alentará esa vibración de confiada eternidad en estas páginas cumplidas en el atardecer prematuro de una vida entregada al magisterio teológico?

Creo que sí. Sinceramente. Y cuento con un dato bien significativo para pensarlo así.

Dudaba Ruiz de la Peña en el título que iba a poner a esta obra. Muy al final de sus días resolvió su titubeo. Y quedó tan satisfecho del título elegido, que se mostraba hasta extrañado de que una escatología cristiana, incluidas las suyas anteriores, pudiera concebirse y titularse en otra clave. A mi juicio, lo que va de un título a otro, de *La otra dimensión* a *La pascua de la creación,* es el ingrediente crepuscular de «sapientia fidei» que el maestro Ruiz de la Peña experimentó y dejó vibrando en esta su última tocata teológica.

A nadie le extrañará que esta presentación, atípica en una obra de esta colección, termine en homenaje a quien, siendo el autor del libro presentado, se le quebró la pluma, y la vida, cuando se disponía justamente a prologarlo.

En la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS nos gusta imaginar que una colección como la *Sapientia Fidei* engendra sobre la marcha de su andadura una comunidad hecha de autores, lectores y editores. En nombre de todos ellos, sabedor de la calidad humana, religiosa y científica de Ruiz de la Peña; agradecido a la huella honda y gozosa que ha dejado en todos nosotros, me permito presentarle a él este libro salido de sus manos en homenaje de reconocimiento y de amistad. Y aunque pueda parecer que es homenajear a alguien con las flores de su propio jardín...

Pero ¿con qué otra cosa podemos regalarte, Juan Luis, si disfrutas ya, junto a Dios, de la Pascua de su creación y de la tuya?

JOAQUÍN L. ORTEGA
Director de la BAC

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ALONSO, J., *Jacob lucha con Elohim* (Santander 1964).

ALTHAUS, P., *Die letzten Dinge* (Gütersloh 1964).

BETZ, O., *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* (Würzburg 1965).

BRUNNER, E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (München 1965).

BULTMANN, R., *Histoire et eschatologie* (Neuchâtel 1959).

CONGAR, Y. M., *Amplio mundo mi parroquia* (Estella 1965).

CULLMANN, O., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (Neuchâtel 1959).

DALEY, B.-SCHREINER, J.-LONA, H. E., *Eschatologie. In der Schrift und Patristik* [Handbuch der Dogmengeschichte 4/7a] (Freiburg-Basel-Wien 1986).

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II* (Burgos 1979).

GRELOT, P., *De la mort à la vie éternelle* (Paris 1971).

GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten* (Essen 1969).

— *Más fuertes que la muerte* (Santander 1981).

GRESHAKE, G.-LOHFINK, G., *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (Freiburg 1982).

HATTRUP, D., *Eschatologie* (Paderborn 1992).

HEINZMANN, R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre* (Münster 1965).

HOFFMANN, P., *Die Toten in Christus* (Münster 1966).

IBÁÑEZ, J.-MENDOZA, F., *Dios Consumador: Escatología* (Madrid 1992).

KEHL, M., *Eschatologie* (Würzburg 1986).

KOROSAK, B. J., *Credo nella vita eterna* (Roma 1983).

KUNG, H., *¿Vida eterna?* (Madrid 1983).

LIBANIO, J. B.-BINGEMER, M. C., *Escatología cristiana* (Madrid 1985).

MANARANCHE, A., *Celui qui vient* (Paris 1976).

MARTELET, G., *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières* (Paris 1975).

— *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* [a cura di S. Felici] (Roma 1985).

MARTIN-ACHARD, R., *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1956).

MAURY, P., *L'eschatologie* (Genève 1959).

MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969).

NOCKE, F. J., *Escatología* (Barcelona 1980).

OTT, L.-NAAB, E., *Eschatologie. In der Scholastik* [Handbuch der Dogmengeschichte 4/7b] (Freiburg-Basel-Wien 1990).

POZO, C., *Teología del más allá* (Madrid 1981).

— *La venida del Señor en la gloria* (Valencia 1993)

RAHNER, K, *Sentido teologico de la muerte* (Barcelona 1965)

RATZINGER, J, *Eschatologie —Tod und ewiges Leben* (Regensburg 1990)

RUDONI, A, *Introduzione alla escatologia* (Torino 1980)

RUIZ DE LA PENA, J L, *El hombre y su muerte Antropologia teologica actual* (Burgos 1971)

— «El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribucion Reflexiones sobre los datos biblicos del problema», en *RET* (1973), 293-338

— *Muerte y marxismo humanista Aproximacion teologica* (Salamanca 1978)

— *El ultimo sentido* (Madrid 1980)

— *La otra dimension Escatologia cristiana* (Santander 1986)

SCHAFER, PH, *Eschatologie Trient und Gegenreformation* [Handbuch der Dogmengeschichte 4/7c (2.ª parte)] (Freiburg-Basel-Wien 1984)

SCHELKLE, K H, *Teologia del Nuevo Testamento* IV (Barcelona 1978)

SCHMAUS, M, *Teologia dogmatica* VII (Madrid 1964)

XIV Semana de Teologia Espiritual «Creo en la vida eterna» (Toledo 1989)

SONNEMANS, H, *Seele Unsterblichkeit Auferstehung* (Freiburg i B 1984)

THIELICKE, H, *Vivir con la muerte* (Barcelona 1984)

TORNOS, A, *Escatologia* t 1 (Madrid 1989), t 2 (Madrid 1991)

TOURNIAC, J, *Vie posthume et resurrections dans le judeo-christianisme* (Paris 1983)

TOURON, E, *Escatologia cristiana Aproximacion catequetica* (Madrid 1990)

TUGWELL, S, *Human Immortality and Redemption of Death* (London 1990)

VORGRIMLER, H, *El cristiano ante la muerte* (Barcelona 1981)

WEBER, H J, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie Von Alexander von Hales zu Duns Skotus* (Freiburg i B 1973)

WIEDERKEHR, D, *Perspektiven der Eschatologie* (Einsiedeln 1974)

WINKLHOFER, A, *Das Kommen seines Reiches* (Frankfurt a M 1962)

WOHLGSCHAFT, H, *Hoffnung angesichts des Todes Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenossischen Theologie des deutschen Sprachraums* (Munchen 1977)

WOSCHITZ, K M, *Elpis Hoffnung Geschichte Philosophie Exegese Theologie eines Schlusselbegriffs* (Wien 1979)

ZEDDA, *L escatologia biblica* I-II (Brescia 1972-1975)

VV AA, *Christus vor uns Studien zur christlichen Eschatologie* (Frankfurt a M 1966)

VV AA, «La consumacion escatologica», en *Mysterium Salutis* V (Madrid 1984)

VV AA, *Le mystere de la mort et sa celebration* (Paris 1956)

VV AA, *XV Semana Biblica Española En torno al problema de la escatologia individual del AT* (Madrid 1955)

VV AA, *XVI Semana Biblica Española La escatologia individual neotestamentaria a la luz de las ideas de los tiempos apostolicos* (Madrid 1956)

VV AA, *XXX Semana Biblica Española La esperanza en la Biblia* (Madrid 1972)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

An	*Anima*
Bibl	*Biblica*
BiblZeits	*Biblische Zeitschrift* (Neue Folge)
CFT	*Conceptos Fundamentales de Teologia* I-IV (Madrid 1966ss)
Conc	*Concilium*
DivThom	*Divus Thomas* (Piacenza)
DS	DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona-Freiburg-Roma 1965)
DTC	*Dictionnaire de Theologie Catholique*
DTNT	*Diccionario Teologico del Nuevo Testamento* I-IV (Salamanca 1980ss)
EstEcl	*Estudios Eclesiasticos*
ET	RAHNER, K , *Escritos de Teologia* I-VII (Madrid 1961ss)
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EvTh	*Evangelische Theologie*
Greg	*Gregorianum*
GL	*Geist und Leben*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JThSt	*The Journal of Theological Studies*
LTK	*Lexikon für Theologie und Kirche* I-X (Freiburg ^{2} 1957ss)
LV	*Lumiere et Vie*
MSR	*Melanges de Science Religieuse*
MThZ	*Munchener Theologische Zeitschrift*
NRTh	*Nouvelle Revue Theologique*
NT	*Novum Testamentum*
NTD	*Das Neue Testament Deutsch* (Gottingen 1932ss)
NTSt	*New Testament Studies*
Or	*Orientierung*
PG	MIGNE, J P , *Patrologia Graeca*
PL	MIGNE, J P , *Patrologia Latina*
R	ROUET DE JOURNEL, M J , *Enchiridion patristicum* (Barcelona-Freiburg-Roma ^{20} 1958)
RCI	*Revista Catolica Internacional Communio*
RET	*Revista Española de Teologia*
RevBibl	*Revue Biblique*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I-V (Tubingen ^{3} 1957ss)

RHPhR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.*
RScPhTh	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.*
RScR	*Recherches de Science Religieuse.*
RThL	*Revue Théologique de Louvain*
Salm	*Salmanticensis.*
ScEc	*Sciences Ecclésiastiques.*
Schol	*Scholastik.*
SDB	*Dictionnaire de la Bible* (Supplément).
SM	*Sacramentum Mundi* I-VI (Barcelona 1972).
ST	*Sal Terrae.*
SzTh	RAHNER, K., *Schriften zur Theologie* VIII-XV (Einsiedeln 1967ss).
ThGl	*Theologie und Glaube.*
ThQ	*Theologische Quartalschrift.*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung.*
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933ss).
ThZ	*Theologische Zeitschrift* (Basel).
VD	*Verbum Domini.*
VS	*La Vie Spirituelle.*
VT	*Vetus Testamentum.*
ZKhT	*Zeitschrift für katholische Theologie.*
ZNtW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche.*

LA PASCUA DE LA CREACION

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

DEL FUTURO UTOPICO A LA ESPERANZA ESCATOLOGICA

BIBLIOGRAFIA

F. KERSTIENS, «Esperanza», en *SM* II, 792-803; A. DARLAP, «Futuro», en *SM* III, 247-252; J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972); J. PIEPER, *Esperanza e historia* (Salamanca 1968); J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969); ID., *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971); H. U. VON BALTHASAR, «Escatología», en VV.AA., *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961), 499-518; D. WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie* (Einsiedeln 1974); P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza* (Barcelona 1978); K. WOSCHITZ, *Elpis-Hoffnung* (Wien 1979); R. NISBET, *Historia de la idea de progreso* (Barcelona 1981); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza* (Salamanca 1995).

A la hora de iniciar el estudio de la escatología, hay una pregunta que, pese a su obvia simplicidad, conviene formular: ¿por qué la teología cuenta en su haber con una doctrina escatológica? La respuesta debe buscarse tanto en la peculiar estructura del existente humano (apertura al futuro) como en el modo específico con que el cristiano la vive (esperanza).

El ser humano es constitutivamente proclive al futuro [1]; de ahí que haya elaborado siempre teorías futurológicas. Algunas de estas teorías se presentaron en su momento como alternativa a los modelos de futuro que proponían las creencias religiosas; de ello habremos de ocuparnos seguidamente. Pero, al margen de la suerte que hayan corrido, la teología continúa trabajando en su propia concepción del futuro; lo hace, como no podía ser menos, en diálogo con las futurologías laicas y, a la vez, tomando como punto de partida algo tan específico de la actitud creyente ante el porvenir como es la esperanza.

Así pues, futuro y futurologías, esperanza y escatología, son las categorías clave a cuya exposición asistiremos en el presente capítulo. Por lo demás, no se puede ignorar que algo ha sucedido en la percepción que del futuro se hace hoy (a diferencia de la vigente en

[1] Ser «futurizo» lo llama J. MARIAS, *Antropología metafísica* (Madrid 1970), 23ss; cf. LAIN, 81ss, 87ss; Y.F. ASKIN, «El concepto filosófico del tiempo», en VV.AA., *El tiempo y las filosofías* (Salamanca 1979), 155ss; Wiederkehr, 138ss.

pasados decenios) nuestra cultura. La reciente quiebra de las esperanzas seculares demanda una reflexión sobre sus causas y plantea la pregunta de cómo pueda afectar también a la esperanza escatológica cristiana.

I. TIEMPO HUMANO Y FUTURO DEL HOMBRE

La designación del hombre como *ser-en-el-tiempo* representa, desde que lo puso de moda el existencialismo, uno de los tópicos más socorridos de la antropología actual. Con ella quiere significarse, ante todo, que la existencia humana se despliega en el ámbito de ese modo de duración continua y sucesiva que es el tiempo. Y a la vez —puesto que se habla de un *ser,* y no de un mero *estar*—, que la asunción del tiempo por parte del hombre es un hecho que reviste características peculiares, indeducibles de las que se dan en la temporalidad infrahumana. Efectivamente, en la medida en que el ser humano es material, no puede dejar de ser temporal; pero en la medida en que trasciende la materialidad bruta, no puede menos de trascender la temporalidad bruta y encarnar una temporalidad específica [2]. Veamos en qué consiste ésta.

1. **La vivencia humana del tiempo**

El rasgo más destacado de la temporalidad específicamente humana lo constituye la aptitud que el hombre posee para rebasar la diacronía (aparentemente inexorable) del tiempo físico, para conferir densidad y grosor a lo que, fuera de él, sólo es una sutil línea de puntos; para remansar la lábil fluencia de los *ahoras* infinitesimales. Para hacer, en fin, que el pasado no sea lo ya-sido y el futuro lo aún-no-sido; para engrosar el presente con la condensación del pasado y ensancharlo con la anticipación del futuro [3]. El hombre *es* ahora por algo (por lo que ha sido) y para algo (para lo que será). Ello quiere decir que su pasado *per-*vive en él realmente, lo estructura en su actual semblante, no ha sido aniquilado, no ha desaparecido; y que su futuro *pre-*vive en él, lo moviliza, lo estimula, lo orienta en esta o aquella dirección. La posteficacia del pasado se abre en el

[2] Cf. J.L RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1992) (2.ª ed.), 142s, con bibliografía.

[3] No todos han sabido reconocer esta peculiaridad del tiempo humanamente vivido; recuérdese el desgarrador soneto de Quevedo: «ayer se fue, mañana no ha llegado; / hoy se está yendo sin parar un punto; / soy un fue y un será y un es cansado». O bien: «ya no es ayer; mañana no ha llegado; / hoy pasa, y es, y fue con movimiento / que a la muerte me lleva despeñado».

presente a la preeficacia del futuro. Lo que a extramuros de la antropología era sucesividad diacrónica, cobra en su encarnación antropológica un peculiar sincronismo.

Como se adelantó más arriba, de las tres dimensiones en que se articula el tiempo, la temporalidad humana otorga a una de ellas, el futuro, la precedencia. El hombre no ostenta la facticidad mineral del hecho consumado; *es en tanto que deviene,* es posibilidad de llegar a ser. La índole procesual de lo real condujo a Bloch a una nueva enunciación del principio de identidad especialmente aplicable al fenómeno humano. Tal principio no debe rezar *A=A,* sino *A=aún no A.* O bien *S aún no P:* el sujeto no coincide todavía con su predicado [4]. El instante genesíaco del hombre no se ubica ni en el pasado ni en el presente, sino en el futuro. El hoy humano es una magnitud incesantemente provocada por el mañana, provocación que suscita la invocación de ese mañana y la protensión hacia él. *Dies septimus nos ipsi erimus,* decía San Agustín y repite, citándolo, Bloch [5]: seremos nosotros mismos, no el primero, sino el séptimo día de la creación.

2. El futuro como continuidad y novedad

De todo lo antedicho se sigue la necesidad antropológica de la apertura al futuro [6]. Sin embargo, no cualquier comprensión del futuro coincide sin más con el futuro genuinamente humano. Este sólo será tal si en él se dan cita dos elementos dialécticamente referidos y armónicamente conjugados: el elemento *continuidad* y el elemento *novedad.* Pues únicamente así se sostiene el sincronismo anteriormente bosquejado como nota singularizadora de la vivencia humana del tiempo [7].

Así pues, todo futuro auténtico ha de contener una cierta dosis de *continuidad.* Una discontinuidad absoluta entre presente y futuro liquidaría la identidad o —como Feuerbach apunta [8]— «la unidad de la conciencia»; ningún sujeto se sentiría concernido por un futuro totalmente extraño y ajeno al presente, que quedaría así amputado de

[4] E. Bloch, «Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins», en *Auswahl aus seinen Schriften* (ed. H.H. Holz) (Frankfurt a.M. 1967), 46s; Id., *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a.M. 1959), 361.

[5] Es una de las citas que encabezan su *Atheismus im Christentum* (Frankfurt a.M. 1968).

[6] Laín, 263s: el hombre, *animal eschatologicum;* Alfaro, 15ss.

[7] Moltmann, *Esperanza y planificación...,* 424ss; Darlap, 248-250; K. Rahner, «Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft», en *SzTh* VIII, 555-560.

[8] *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975), 214.

su *propio* porvenir, condenado a una temporalidad regresiva, bidimensional. El presunto progresismo de la *tabula rasa* y del partir de cero, o es un discurso declamatorio destinado al consumo electoral, a la recluta de adeptos incautos, o termina por hacerse reo de lesa humanidad. «El terrorismo revolucionario dirigido contra el viejo orden siempre acaba en el absolutismo del nuevo orden» [9]. No hay proyecto válido de futuro sin recuerdo activo del pasado; no hay utopía concreta sin historia ni esperanza sin memoria. Laín recuerda que Ortega llama al recuerdo «carrerilla para saltar hacia el futuro» [10]. El futuro ha de ser, en suma, realización de lo virtualmente presente, eclosión de lo actualmente gestado, despliegue del potencial dinámico incluido en la forma actual de lo real. *Y si no es eso, no es futuro humano.*

Por otra parte, empero, cuanto antes se ha dicho del hombre como entidad inconclusa y realidad procesual, cuya génesis se emplaza en el término (no en el inicio) de su carrera, estaba ya trasluciendo que el futuro humano comporta el elemento *novedad* y es por consiguiente, globalmente considerado, una magnitud imprevisible, no evolutiva. Si en efecto el porvenir se agotase en lo prospectivamente planificable o en lo germinalmente presente, el devenir, la condición itinerante del hombre, el tránsito del ser al ser-más, serían puro espejismo. En rigor se daría tan sólo un apocalipsis, un desvelamiento de lo *in nuce* existente desde siempre. La historia discurriría en vano, el tiempo sería la *maya,* el hombre reencarnaría el trágico destino de Sísifo.

Es cabalmente el factor *novedad* lo que depara al futuro su fascinante atractivo. Sin él, la persona queda succionada por la naturaleza, se embarca junto a ésta en una carrera circular ayuna de principio y fin; descartada la novedad, el hombre ha de dimitir de su condición de sujeto para sumirse en la anónima infinitud del ciclo cósmico.

Ahora bien, no basta con vindicar el elemento *novedad* para el futuro humano; es menester mostrar que dicho elemento es posible porque hay un factor capaz de producirlo; porque en el mundo está en juego una capacidad de creación entendida como surgimiento de algo inédito, irreductible —en cuanto auténticamente *nuevo*— a lo antiguo más o menos desarrollado, a lo ya incluido en el potencial tecnológico, en las leyes físico-químicas o en los códigos biogenéticos. El elemento *novedad,* en suma, entraña el postulado del salto cualitativo, de la ruptura del proceso, y por lo mismo plantea la cuestión de la heterogeneidad de sus factores constituyentes.

[9] MOLTMANN, en VV.AA., *El futuro de la esperanza* (Salamanca 1973), 115.
[10] *Antropología...,* 177; cf. ibid., 19s, sobre la relación memoria-esperanza.

Así pues, la validez de los modelos de futuro elaborados por las diversas ideologías dependerá de su aptitud para integrar armónicamente los momentos *continuidad-novedad*, sin los cuales —según se ha visto— no es posible el futuro humano auténtico. En última instancia, lo que yace bajo ese binomio es la dialéctica presente-futuro; un futuro sin novedad es mera extrapolación del presente, y un presente sin continuidad es la negación pura y simple del futuro. Sólo en la correcta resolución de esa dialéctica se acredita la solvencia de las futurologías, sean éstas laicas o religiosas. Desde este criterio valorativo, examinemos las dos que han polarizado en nuestro siglo el favor del pensamiento secular.

II. DE LA FE EN EL PROGRESO A LA UTOPIA NEOMARXISTA

Uno de los fenómenos ideológicos más importantes de la modernidad ha sido sin duda el nacimiento de la fe en el progreso, a la que Brunner describe irreverentemente como «hija bastarda de la fe bíblica en el Reino» [11]. Preparada teoréticamente por enciclopedistas franceses y otros pensadores del siglo XVIII [12], recibiría su confirmación pragmática con los impresionantes éxitos científicos del siglo XIX. La creencia en un progreso indefinido, la persuasión de que las ciencias de la naturaleza resolverían todos los problemas y responderían a todas las preguntas, hizo pensar a muchos que la técnica era el nuevo camino de la salvación y la consecución de sentido.

Y así, Condorcet (matemático, político y hombre de acción) divide en diez fases la historia de la humanidad; la novena es la que le ha tocado vivir, y se caracteriza por los grandes logros científicos, que le llevan a pensar que «la perfectibilidad, del hombre es verdaderamente indefinida, y el progreso de esa perfectibilidad, de ahora en adelante, es por tanto independiente de lo que pudiera hacer cualquier poder que quisiera detenerlo... Este progreso... no podrá ser nunca detenido ni nada podrá hacernos volver atrás» [13].

Muy influidos por los pensadores europeos de la Ilustración, los Padres Fundadores dieron a luz una suerte de milenarismo americano, según el cual Nueva Inglaterra sería la nueva Jerusalén, y las colonias emancipadas, el nuevo Israel que redimiría a los países sometidos a regímenes absolutistas. El elemento religioso se fundía aquí con la confianza en la ciencia y la técnica. «Es imposible imaginar —escribe Benjamin Franklin en 1780— a qué altura podemos

[11] E. BRUNNER, *Christentum und Kultur* (Zürich 1979), 82.
[12] NISBET, 254ss, 278ss, 291ss.
[13] Citado por NISBET, 293.

llegar dentro de mil años gracias al constante aumento del poder del hombre sobre la materia» [14].

1. El futuro tecnocrático

En este clima de exaltante euforia surgiría en nuestro siglo el modelo tecnocrático de futuro, respaldado especulativamente por el célebre Manifiesto que redactó en 1929 el Círculo de Viena [15]. La lectura de este texto singular muestra hasta qué punto la fiebre de la fe en el progreso se resistió entonces a toda terapia. En efecto, dos años antes otro ensayo filosófico alemán, el heideggeriano *Sein und Zeit,* alertaba contra sus jactanciosas promesas y confería protagonismo ontológico a la angustia frente a la esperanza, a la muerte frente al vitalismo optimista, al sentimiento de culpa/deuda *(Schuld)* frente a la seguridad presuntuosa y autosuficiente.

Pero nada de esto se advierte en el Manifiesto vienés. O mejor, el Manifiesto es una deliberada toma de postura *contra* la posición filosófica de la que había nacido *Sein und Zeit,* a la que se desacredita tildándola despectivamente de meta-física, esto es, de ajena a la única realidad genuina, que sería la realidad empíricamente verificable de la *physis* (de la naturaleza). El solo *lógos* capaz de sentido y verdad —creen los redactores del Manifiesto— es el procedente de las disciplinas que se ocupan de esa única realidad: las ciencias naturales y la tecnología por ellas generada.

El Manifiesto termina con un párrafo antológico, en el que se perciben con nitidez las huellas de los textos antes citados de Condorcet, Franklin y Twain: «estamos comprobando cómo el espíritu de la concepción científica del mundo penetra en medida siempre creciente las formas de vida personal y pública, la enseñanza, la educación, la arquitectura, y contribuye a dirigir la conformación de la vida económica y social según principios racionales. *La concepción científica del mundo está al servicio de la Vida y la Vida la acoge»* [16].

Es innegable que el prestigio de este modelo de futuro permanece todavía intacto en amplias franjas de las sociedades desarrolladas

[14] Citado por NISBET, 282. Vid. en L. MUMFORD, *The Condition of Man* (New York 1944), 305s, la carta que Mark Twain dirige a Walt Whitman con ocasión de su septuagésimo cumpleaños: «... ha vivido usted los setenta años más grandes en la historia del mundo... Pero... espere treinta años y entonces... verá maravillas sobre maravillas...: el hombre alcanzando al fin casi su completa estatura. Y todavía creciendo, creciendo visiblemente mientras usted observa...».

[15] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe* (Santander 1995), 30ss.

[16] «Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis», en H. SCHLEICHERT (Hrsg.), *Logischer Empirismus. Der Wiener Kreis* (München 1975), 201-222.

contemporáneas y sirve de referencia a numerosos programas políticos. Con todo, sus deficiencias han ido haciéndose tan evidentes que, al menos en el plano teórico, pocos son hoy los que osan apostar por él.

En efecto, y por de pronto, según este paradigma, el futuro es rigurosamente deducible del presente; la exactitud de la deducción se reduce a un problema de utillaje: depende del grado de sofisticación y versatilidad de los ordenadores que trabajan en el negociado de futurología. La técnica permitiría, pues, al hombre la conquista del espacio, pero también (y paralelamente) la conquista del tiempo; la colonización de la Luna es inseparable de la domesticación del futuro [17].

Pues bien, por más que suene a paradoja, este punto de vista, aparentemente tan «moderno», nos retrotrae a etapas pretécnicas de la civilización. También en éstas el futuro era en principio domesticable; la adivinación pre-veía clarividentemente el porvenir; la magia lo pro-vocaba causalmente. Lo único que ha cambiado de entonces acá es el instrumental; los augures contemporáneos prefieren la informática a las entrañas de las aves. *Pero la convicción de base es idéntica:* la historia es un espacio presidido por la *ananké.* «La barbarie técnica constituye la novedad de nuestra época, pero la novedad en que consiste es una forma de lo antiguo» [18]. *El mañana puede ser prenunciado porque está precontenido en el hoy.* Los viejos adivinos precisaban sacrificar un animal para ejercer su arte premonitoria; los oráculos contemporáneos actúan con mayor asepsia, pero su morfología y su intencionalidad siguen siendo las que eran. El rito mágico es invocación y precedente del útil técnico, y no por haber pasado de aquél a éste ha cambiado el talante de quienes emplean uno u otro. El mercader de Corinto consultaba a su pitonisa de confianza antes de cerrar un trato o emprender un viaje; el alto ejecutivo de Wall Street no dará un paso sin recurrir a su departamento de prospectiva.

En resumen, el modelo tecnocrático no cree en el futuro auténtico. Lo que él llama futuro es en realidad la consolidación de un presente sólo cuantitativamente mutado. Su estrategia es arqueológica, tiende al conservadurismo, no ofrece sino «la colonización del porvenir por el presente y una guerra preventiva contra el futuro» [19].

[17] NISBET, 426: «ahora se nos dice muy solemnemente que gracias a la ayuda de la cibernética se puede prever lo que ocurrirá dentro de tal o cual plazo».

[18] B. HENRI-LÉVY, *La barbarie con rostro humano* (Caracas 1978), 117; cf. N. BERDIAEV, *Le sens de la création* (Paris 1955), 400: «la magia tiene un profundo parentesco con las ciencias naturales y la técnica».

[19] R. GARAUDY, *La alternativa* (Madrid 1976), 153.

No se olvide, por otra parte, que de ese modelo ha surgido «el hombre unidimensional», expresión popularizada por Marcuse, aunque la idea se encuentra ya en el último Heidegger y, más atrás aún, en Scheler. Sacralizando el lema «crecimiento por el crecimiento», se transmutan los medios —incremento de la producción y del consumo— en fines. Con lo cual se llega a un punto en que *ya no hay fines;* el proceso no tiende a una meta genuina y todo amenaza con sumergirse en el sinsentido del proceso por el proceso mismo [20]. La indudable racionalidad parcial de los diversos tramos del proceso no logra encubrir su irracionalidad total.

Nada refleja con mayor expresividad la profunda crisis del modelo tecnocrático que el simple cotejo del texto de Mark Twain antes citado con el de otro americano ilustre, el presidente Nixon, quien en su *Mensaje sobre el estado de la Unión* decía en enero de 1970: «jamás en la historia nación alguna ha parecido tener más abundancia de todo y sacar de ello menos satisfacción... El setenta por ciento de nuestro pueblo vive en los centros urbanos, paralizado por la circulación de los coches, sofocado por la porquería industrial, envenenado por el agua, ensordecido por los ruidos y aterrado por la criminalidad».

Observemos finalmente con Moltmann que hoy ya no resulta obvio, como lo fue hasta ahora, asignar a la humanidad un futuro, toda vez que la tecnología la ha provisto de medios para privarse de él, bien a través del holocausto nuclear, bien por la vía del colapso ecológico [21].

¿Qué concluir de estas consideraciones? Por supuesto, y más allá de todo robinsonismo arcádico, procede advertir que la técnica sigue siendo necesaria al hombre. Pero la técnica no es el tecnocratismo. Los excesos de éste han degradado el presente y amenazan con despojarnos del futuro, bien porque, a nivel teórico, *su* futuro no es sino una variante del presente, bien porque, a nivel práctico, está modelando una sociedad y un hábitat en los que la existencia humana podría ser lisa y llanamente inviable.

[20] P. RICOEUR, «Prévision économique et choix éthique», en *Esprit* 346 (1966), 188s: «...progreso de la racionalidad..., retroceso del sentido. Desarrollamos una inteligencia de los medios..., pero al mismo tiempo asistimos a una especie de difuminación o disolución de los fines». Lo mismo había dicho antes A. Einstein: «vivimos en un tiempo de medios perfectos y de fines confusos» (citado por H. THIELICKE, *Mensch sein, Mensch werden* [München 1976], 99).

[21] MOLTMANN, *La justicia crea futuro* (Santander 1992), 9.

2. El futuro utópico

Así las cosas, no pasaría mucho tiempo sin que se abriese paso la idea de que, si el pensamiento secular quería ofrecer todavía un modelo de esperanza no religiosa, tendría que desprenderse de todo crudo cientifismo, controlar las desmesuras del poder tecnocrático y renovar el crédito al talante utópico que latiera en los sueños milenaristas americanos. Tendría, en suma, que configurarse como meta-religión, elaborar una teoría postreligiosa de la salvación y erigir la esperanza —el más preciado legado de las religiones— como principio estructurador de la realidad *objetiva,* y no sólo como simple «afecto de expectación» *subjetivo.*

A esta tarea colosal se consagrará el admirable esfuerzo propositivo de Ernst Bloch [22]. Hemos evocado más arriba su reformulación del principio de identidad. En esa misma línea, su ontología retrata la realidad como posibilidad en proceso, capaz de autotrascenderse hacia la novedad; el mundo deviene así en «laboratorio de una salvación posible». Su antropología exalta la responsabilidad creativa del hombre, a la vez que le reconoce una indiscutible prioridad ontológica y axiológica. La totalidad de lo real, abierta a «un futuro siempre mayor» por obra de la trascendencia surgida de la historia y, por tanto, inmanente al proceso mismo («trascender sin trascendencia»), se orienta hacia una plenitud de ser y de sentido (el *Novum Ultimum)* en donde se logrará por fin el rebasamiento de todas las contradicciones y la instauración de la anhelada «patria de la identidad».

Todo lo cual —agrega Bloch— sólo será posible mediante el compromiso activo, militante, de quienes creen (aunque sea desde diversas posiciones ideológicas) que el *Optimum* del *Totum* prevalecerá a la postre sobre el *Pessimum* del *Nihil.* «Si el cristiano piensa todavía en la liberación de los oprimidos y agobiados, si para el marxista sigue siendo válida la profundización en el reino de la libertad..., entonces la alianza entre revolución y cristianismo de las guerras de los campesinos no habrá sido la última; y esta vez tendrá éxito» [23].

Realmente, el proyecto-esperanza de Bloch no sólo se desmarca del obtuso cientifismo al canjear la racionalidad tecnocrática por la transracionalidad utópica. Se distancia además de las precedentes

[22] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista* (Salamanca 1978), 37-74; ID., «La escatología neomarxista», en VV.AA., *¿Tiene sentido la historia de la humanidad?* (Madrid 1986), 97-116; H. SONNEMANS, *Hoffnung ohne Gott?* (Freiburg-Basel-Wien 1973); M. UREÑA, *Ernst Bloch, ¿un futuro sin Dios?* (Madrid 1986); J.J. TAMAYO-ACOSTA, *Religión, razón y esperanza* (Estella 1992); PIEPER, 73-83; M. KEHL, *Eschatologie* (Würzburg 1986) (hay trad. esp.), 336-346.

[23] *Atheismus...,* 353.

formulaciones de la fe en el progreso al advertir que nada puede asegurar de antemano el desenlace del proceso histórico en el *Optimum* del *Summum Bonum.* En la realidad laten también tendencias negativas que podrían dar al traste con la utopía. Por eso justamente hay que hablar de *esperanza,* y no de certeza. Esperanza *no garantizada;* una esperanza garantizada sólo se da —estima nuestro pensador— en el supuesto de un providencialismo religioso que apela al aval mítico de la divinidad, o en el marco de un materialismo mecanicista, determinista, incompatible con la libertad y la creatividad humanas.

El de Bloch, por tanto, es (a despecho de su talante declaradamente utópico) un optimismo histórico más atenido a la realidad que el de sus predecesores laicos. No sólo; la superioridad de su modelo de futuro respecto al anteriormente reseñado es evidente. Aquí, en efecto, dicho futuro quiere ser portador de auténtica *novedad*[24], sin que por ello se amortice el factor *continuidad.* La repulsa de todo determinismo fatalista y la explícita confesión de humanismo son otros tantos valores por los que se distancia con ventaja de la propuesta tecnocrática.

Sin embargo, tampoco este modelo está exento de ambigüedades y aporías; las señalaré en un próximo apartado *(infra,* IV). Pero, en todo caso, lo que no ofrece duda es que su impacto fue tan espectacular como efímero. El entusiasmo que suscitara en filósofos y teólogos llegó incluso a la calle, condensado en las pintadas de mayo del 68 («seamos realistas, pidamos lo imposible»). Mas para eclipsarse con sorprendente e inesperada rapidez: el espíritu de la utopía, al día de la fecha y a lo que parece, ha muerto. ¿Cuáles son los motivos de tan brusco giro?

III. SOBRE LA MUERTE DE LA UTOPIA

El hecho luctuoso de la muerte de la utopía importa a la escatología por una razón fácilmente comprensible: una sociedad blindada frente a las esperanzas inmanentes, muy poco permeable al discurso utópico, ¿podrá mostrarse receptiva a un mensaje sobre la esperanza trascendente? Una cultura que descree de la utopía ¿no descreerá también (y *a fortiori)* de la escatología?

Si fuese exacto el diagnóstico de J. Sádaba, según el cual sus contemporáneos son gentes «sin esperanza o con muy poca, desencantados y sin vislumbrar un posible re-encanto» [25], parecería obli-

[24] Vid. sin embargo *infra,* IV,5 (sobre «la cuestionable novedad del futuro utópico»).

[25] J. SÁDABA, *Saber vivir* (Madrid 1986) (7.ª ed.), 21-31.

gado inferir de ahí que cualquier proyecto-esperanza (secular o religioso) contará hoy con una audiencia renuente y harto menguada. A no ser, claro está, que pueda mostrarse que el núcleo duro de la esperanza religiosa está inmunizado contra los virus que han dado buena cuenta del espíritu utópico.

Procede, por tanto, indagar en los factores desencadenantes de la muerte de la utopía, para preguntarse a continuación si pueden significar también la muerte de la escatología, o si (por el contrario) ésta no tiene por qué verse afectada por ellos. Repitamos, de entrada, que la de la utopía ha sido, sorprendentemente, una muerte *casi* repentina; todavía no se habían apagado los ecos de la proclamación de un reino sin apocalipsis cuando se ven bruscamente suplantados por la de un apocalipsis sin reino [26]. Pero ¿cuáles han sido las causas de esa muerte?

A mi entender, en ella ha concurrido la acción combinada de dos ideologías polarmente opuestas, pero que arremeten de consuno contra la teoría y la praxis utópicas: el cientifismo con su *pensamiento fuerte* y la posmodernidad con su *pensiero debole* [27].

1. **Pensamiento fuerte y utopía**

Que el cientifismo haya tenido algo que ver en la muerte de la utopía no parece, al menos *prima facie,* muy verosímil; al fin y al cabo, ésta se ha nutrido siempre de varios ingredientes que entran también en la composición de la *forma mentis* cientifista: confianza en la razón; crédito a la ciencia y a la técnica; neopelagianismo acrítico (o, si se quiere, optimismo prometeico), que adjudica a la condición humana un natural y espontáneo tropismo hacia la permanente autosuperación; etc.

Sin embargo, esto no es todo. La más decisiva cobertura teórica del cientifismo, el neopositivismo del antes aludido Círculo de Viena, proponía en su cosmovisión, además de éstos, otros dos elementos que habían de revelarse fatales para todo programa genuinamente utópico: la circunscripción de la razón a los puros hechos (a lo «empíricamente verificable»), con la consiguiente desautorización de todo discurso proyectivo, y la depreciación de la realidad subjetiva en favor de la realidad objetiva. El genio de Bloch advirtió en su momento del letal peligro que representaba el positivismo para toda

[26] MOLTMANN, *La justicia...*, 50.

[27] B. FORTE *(Teología de la historia* [Salamanca 1995], 38) observa lúcidamente que el pensamiento débil rechaza todas las presunciones del pensamiento fuerte salvo la más nociva: la de hacer afirmaciones omnicomprensivas y totalizantes («abarcar todo el horizonte»).

propuesta utópica, y ridiculizó sarcásticamente su «materialismo vulgar», pintor de «un mundo estúpido, un medio-mundo, un mundo obtuso que se mueve sin objetivo alguno» [28].

Pero la denuncia del filósofo alemán no pudo impedir que la antropología estructural tomase buena nota de estas dos premisas y extrajese de ellas la obligada consecuencia, a saber, la subsunción de la historia en la naturaleza y del sujeto en el objeto. La proclamación de la muerte del hombre, firmada por Foucault y revalidada con encomiable entusiasmo por el marxista Althusser [29], anticipaba dramáticamente el mortal destino que aguardaba a la utopía.

Por si cabe alguna duda, oigamos al propio Althusser: según el marxismo-leninismo, la lucha de clases es el motor de la historia. Luego ya no es cuestión de un supuesto «sujeto de la historia»; «la cuestión del sujeto de la historia desaparece...; la historia es un proceso, y un proceso sin sujeto». La inexistencia del sujeto desvela la inconsistencia de la idea de hombre: tal idea «es el fondo de toda ideología burguesa...; el hombre es un mito de la ideología burguesa». Así pues, y recapitulando: «los hombres (plural) concretos son necesariamente sujetos (plural) en la historia... Pero no hay Sujeto (singular) de la historia». «Iré más lejos —agrega Althusser—: los hombres no son *los sujetos de* la historia. Los individuos no son sujetos libres y constituyentes. Obran en y bajo las determinaciones de las formas de existencia históricas, de las relaciones humanas de producción y reproducción». «La historia no tiene, pues, en el sentido filosófico del término, un sujeto, sino un *motor:* la lucha de clases». No habiendo sujeto, tampoco tiene sentido hablar de fin; con laudable coherencia, así lo reconoce nuestro pensador: «la historia es un proceso dialéctico sin sujeto ni fin» [30]. O lo que es lo mismo: la historia es un proceso de liberación sin liberador(es) y sin liberado(s).

La cita ha sido un poco larga, pero creo que merecía la pena, porque evidencia que el *pensamiento fuerte* del cientifismo llevaba en sus genes un formidable germen antiutópico: ¿cómo, en efecto, puede sobrevivir la utopía a la muerte de su sujeto activo, que es a la vez su beneficiario?

[28] BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung,* 390s.

[29] Sobre la antropología estructural y Althusser, vid. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander 1985) (2.ª ed.), 34-50.

[30] L. ALTHUSSER, *Réponse à John Lewis* (Paris 1973), 31-33, 70s, 76.

2. Pensamiento débil y utopía

Cuando ese germen fructifique, emergerá la tesis posmoderna del *pensamiento débil.* Su más autorizado representante, G. Vattimo, se muestra convencido de que el proceso histórico ya no es capaz de suscitar auténtica novedad, y está resuelto por ende a anunciar «el fin de la historia», no en el sentido apocalíptico o escatológico, sino en cuanto que la historia no puede contemplarse ya como proceso unitario, progresivo y teleológico. En su lugar aflora la aprehensión de la existencia como «inmovilidad no histórica». Las (aparentes) innovaciones no producen novedad, sino estabilidad del sistema. El progreso, ayuno del *hacia dónde* que le suministraban las religiones o el pensamiento utópico, se autodisuelve.

Todo ello significa, en expresión de Lyotard, el fin de «los grandes relatos», con sus ofertas globales de valor y sentido [31]. Vattimo está de acuerdo: la utopía —sea religiosa, sea laica— ha muerto. Su muerte ha acontecido con la de la verdad, al igual que la de ésta aconteció junto con la del ser: cuando el pensamiento posmoderno se percata de la incurable debilidad del ser, no puede menos de hacerse sensible a su propia debilidad y, por tanto, al inexorable «oscurecimiento de la verdad».

Puesto que ya no cuenta con «un auténtico proyecto propio», a dicho pensamiento le queda tan sólo ejercitarse en la anamnesis, no en la prognosis; «recorrer como un parásito aquello que ha sido ya pensado». En un postrero gesto de lucidez, podrá también confeccionar una apología del nihilismo, al constatar que «del ser ya no queda nada» y que es preciso ir a una «cura de adelgazamiento del sujeto» [32].

3. Recapitulación: muerte de la utopía, ¿supervivencia de la escatología?

Nos preguntábamos antes de qué enfermedad se nos ha muerto la utopía y si ella puede hacer presa también en la escatología.

Ahora podemos responder: el espíritu utópico ha muerto a resultas de la debilidad que aquejaba a los pilares básicos sobre los que la cultura laica había edificado, durante siglo y medio, sus propuestas felicitantes y su esperanza inmanente.

[31] J.F. LYOTARD, *La condición postmoderna* (Madrid 1984), 73ss.

[32] G. VATTIMO, *El fin de la modernidad* (Barcelona 1987); G. VATTIMO-P.A. ROVATTI, *El pensamiento débil* (Madrid 1988).

Recordemos los factores que han ido erosionando esa esperanza: la quiebra de la razón ilustrada cuando la patrimonializa, en régimen de monopolio exclusivo, la razón *científica;* la perplejidad suscitada por la concepción de la historia como proceso unitario, lineal y teleológico; el mentís que impone al optimismo prometeico la cruda realidad de un mundo amenazado por el potencial nuclear y el desfondamiento ecológico; el fracaso de los discursos sobre la igualdad y la solidaridad, que no sólo no han servido para suturar la brecha abierta entre países, clases e individuos ricos y pobres, sino que ni siquiera han impedido que esa brecha siga agrandándose escandalosamente; en fin, y como cifra compendiada de todo lo anterior, el escepticismo con que se considera la idea de hombre, en cuanto sujeto responsable y creativo del proceso de construcción de lo real.

La simple enumeración de todos estos factores sugiere ya que ellos no son necesariamente extrapolables a una eventual crisis de la escatología; según veremos en el curso de esta exposición, la esperanza cristiana se levanta sobre cimientos distintos a los evocados a propósito de las utopías seculares. Podemos conjeturar entonces que la muerte del pensamiento utópico no conlleva la del pensamiento escatológico; éste goza de una cierta inmunidad frente a los virus que se cebaron en aquél.

¿Será lícito incluso dar un paso más y aventurar (como hipótesis) que, muerta la utopía, se abren nuevas posibilidades para la escatología? La respuesta afirmativa dependerá de unas cuantas variables; ante todo, de la pertinencia de la crítica que la escatología hace a la utopía; además, y no secundariamente, de la generosidad con que la escatología acoja la crítica que, a su vez, puede hacerle la utopía; finalmente, de la capacidad de los creyentes para presentar el mensaje de nuestra esperanza de forma atractiva y autentificarlo con una praxis a la altura de la teoría.

Si se cumplen estos trámites satisfactoriamente, ¿por qué no pensar que la esperanza escatológica realimente de nuevo un espíritu *laico* de la utopía? Al fin y al cabo, la suerte de ambas está (guste o no, para bien o para mal) estrechamente relacionada; a nadie se le oculta, en efecto, que los proyectos utópicos se han nutrido siempre —y aquí hay que citar el caso emblemático de Bloch— de savia escatológica. Por consiguiente, una defensa de la vitalidad de la escatología no es simplemente un alegato *pro domo;* puede ser también el punto de partida de un renovado impulso utópico en el seno de la cultura increyente.

Quiero decir que si los cristianos fuésemos capaces de contrarrestar el clima de desesperanza hoy dominante, ello redundaría en favor no sólo de *nuestro* modelo de esperanza, sino también de los modelos seculares de apertura a (y confianza en) el futuro. No se

olvide, por lo demás, que el temple esperanzado le es consustancial al hombre; las sociedades y los individuos que han dejado de esperar han comenzado a dejar de vivir. La reconstrucción de ese temple es, pues, una tarea que incumbe e importa a todos, creyentes e increyentes. Pero los creyentes estamos más obligados que los increyentes a «dar razón de nuestra esperanza» de forma pública y manifiesta; a nosotros, más que a nadie, toca reconciliar el presente con el porvenir, impedir que se confunda el *ya* con el *todavía no,* lo penúltimo con lo último.

IV. CRITICA A LA UTOPIA DESDE LA ESCATOLOGIA

Pero vayamos por partes. Retomando el hilo que habíamos dejado suelto anteriormente *(supra,* II,2), preguntémonos ante todo qué tiene que decir la escatología a la utopía, cuáles son los interrogantes que ésta, desde la óptica creyente, deja sin responder o responde insatisfactoriamente.

1. **¿Temporalidad indefinida o limitada?**

Ante todo, ¿con qué modelo de temporalidad opera el pensamiento utópico? El futuro ¿conocerá un término absoluto del devenir histórico o la historia es un proceso indefinidamente abierto? Cualquiera que sea el modelo elegido, planteará al pensamiento increyente aporías difícilmente solubles.

Y así, si se opta por la tesis de una historia interminable, o de un *processus in infinitum,* se secuestra a la realidad en un estatuto de inacabamiento crónico, en un incurable déficit ontológico: nada llega a ninguna parte, todo queda a medio hacer. Por otra parte, es un hecho que cuantas veces se ha propuesto la idea de una historia indefinidamente abierta, se la ha emplazado en una comprensión cíclica del tiempo, pues sólo el círculo puede dar razón de la perennidad del proceso: en una órbita circular no hay pérdida de energía, el proceso se realimenta a sí mismo permanente e interminablemente. Así sucede todavía en Engels, quien rescata en su *Dialektik der Natur* la vieja teoría de una sucesión eternamente recurrente de los eones en el tiempo infinito [33]. Sin un término que sostenga la tensión a lo largo del entero proceso, polarizándolo e imantándolo hacia sí, la historia que se pretendía rectilínea se comba, se encurva y acaba por cerrarse sobre sí misma.

[33] Vid. textos en H. ASSMANN-R. MATE, *Sobre la religión* (Salamanca 1974), 296s, 310.

Ahora bien, nada hay más solapadamente conservador y antirrevolucionario que un tiempo circular, en el que, por hipótesis, ya nada nuevo puede aflorar, como no sea la incesante repetición de lo mismo. El postulado teleológico, consustancial a la utopía, exige un *fin,* en el doble sentido de *finalidad* y *término;* no se ve que un proceso interminable sea finalizable.

Justamente por eso, hay utopías que se inclinan resueltamente por la apelación a un fin/término de la historia; el proyecto-esperanza de Bloch es el mejor ejemplo, con su apuesta por un *Novum Ultimum* que detiene el proceso y en el que se abolirán, junto con la procesualidad, los índices de caducidad que el propio proceso segregaba para autoalimentarse. El *processus in infinitum,* la rueda girando en el vacío, le parece al autor de *El principio esperanza* una versión secularizada del infierno.

Pero ¿cómo justificar la presencia de ese *télos* conclusivo y plenificador? Una vez concedido que la realidad es proceso autotrascendente, se pone en marcha una dinámica indomable que no tolera imposiciones. ¿Por qué una ontología del autorrebasamiento ilimitado ha de soportar la demarcación de un límite? Si la realidad *es* proceso (y ésta es una de las premisas mayores del entero discurso blochiano), ¿cómo comprender que se acabe el proceso sin que se acabe con la realidad? La cesación del proceso ¿no equivale a la cancelación de una realidad previamente definida como procesual?

Bloch confiesa haber tomado la idea de término de la escatología bíblica. Pero en ésta el término existe porque existe Dios: Dios como principio y, *por tanto,* como fin, en el doble sentido antes indicado (finalidad y término). En cambio, una realidad sin Dios, autogenerada, autosuficiente y eterna, es una realidad sin principio *y consiguientemente sin fin,* sin *arché* y sin *télos;* salvo que éste se conjeture voluntarísticamente cual *deus ex machina* para salvar *in extremis* al proceso de la irracionalidad.

Así pues, y resumiendo este primer interrogante: una interpretación secular de la historia como proceso inmanente y autopropulsado, tiene que optar entre dos esquemas de temporalidad (limitada/ilimitada). Y los dos entrañan graves dificultades para una lectura no teísta de la realidad.

2. El presente, ¿mera función del futuro?

La segunda cuestión que la escatología formula a la utopía versa sobre la dialéctica presente-futuro. Las utopías suelen presentarse en sociedad como futurologías consecuentes, esto es, como ideologías en las que la salvación se domicilia *exclusivamente* en el *todavía no,*

razón por la cual el *ya* se contempla como espacio de la no-salvación, y el presente se sacrifica al Moloch del futuro.

El caso-Bloch es de nuevo expresivo a este respecto: lo que existe en el *ya* es pura cáscara que la muerte tritura para dejar al descubierto el núcleo. El ya y quienes lo habitamos, en cuanto simple tramo estacional del proceso, son irredimibles; ni tienen salvación ni la merecen, puesto que son el reino de lo inauténtico.

Esta unilateral polarización hacia el *todavía no* es, por lo demás, inevitable cuando se piensa que la salvación se fabrica en la historia (el *laboratorium possibilis salutis,* al decir de Bloch). Pues entonces es claro que sólo al término de esa historia (¡no antes!) emerge y opera aquella salvación; durante el período de fabricación el producto no está disponible.

La escatología considera, en cambio, que no hay que esperar al final de la historia para alcanzar la salvación: todo *ya* es *kairós,* espacio de gracia. Pero puede pensar así porque cree que la salvación es don divino —no manufactura humana— y que, como don, preexiste a la historia, coexiste con ella y a ella adviene penetrándola en todos y cada uno de sus momentos. Por ser don, cabe disfrutar de sus genuinas anticipaciones y esperar su postrera configuración. Cabe, en suma, articular la esperanza salvífica sobre la doble fase del *ya* y el *todavía no,* y celebrar regularmente su real adviento; la salvación está viniendo constantemente a la historia gracias a que su existencia no depende de la historia, sino de la infinita generosidad de Dios.

3. **Un problemático final feliz**

En cualquier caso, y aun concediendo que la historia desemboque efectivamente en un término consumador, ¿es tan claro que éste sea el *utopissimum* del *Summum Bonum,* el *Optimum* del *Totum?* ¿Por qué no podría ser el *Pessimum* del *Nihil?* Con otras palabras: una interpretación optimista de la historia en clave no teísta ¿es legitimable desde la racionalidad pura? ¿No será más bien un acto ideológico, una apuesta de fe, razonable si se quiere, mas no racionalizable ni empíricamente demostrable? Marcuse advertía irónicamente que ninguna compañía de seguros garantiza los riesgos de la historia [34]. De hecho, la crónica histórica nos informa de que los mesianismos políticos han fracasado siempre y las utopías se han revelado a la postre como quiméricos utopismos. Lo que, en verdad, testifica la experiencia es que la historia no rescata a sus muertos, antes bien

[34] En VV.AA., *A la búsqueda del sentido* (Salamanca 1976), 45.

segrega incesantemente sangre, sufrimiento y lágrimas. Por tanto, el optimismo histórico no cuenta a su favor con la experiencia, que mas bien depone en su contra.

Bloch admite el caracter postulatorio de su tesis del *Novum Ultimum* cual realizacion del *Summum Bonum*. Es decir, concede que, llegado a este punto, el suyo es un discurso no ya científico, ni siquiera filosófico, sino *metarreligioso*. Pero, entonces, ¿no es incoherente, e incluso especulativamente desleal, tildar a la interpretacion cristiana de la historia de acientifica, mitica o irracional? ¿Por que su punto de vista sería metalogico y transracional, mientras que el de los creyentes es mitologico e irracional?

Al menos la lectura cristiana del proceso historico es suficientemente realista para no esperar de la sola historia un final feliz de la historia, y para no creer que quien necesita ser salvado puede ser el salvador. Tal lectura cuenta lo bastante con la experiencia historica para no atreverse a anunciar una salvacion generada por el propio y solo acontecer histórico. El optimismo cristiano se acompaña y atempera asi de un sobrio escepticismo respecto a las posibilidades intramundanas de autorredención, hay, pues, en él un realismo mayor que el que abrigan los optimismos seculares.

4. ¿Irrevocabilidad del *Summum Bonum*?

Podríamos hacer aun una nueva concesion y admitir (en línea de hipótesis) que realmente la historia alcance por su propio pie el *Utopissimum* del *Summum Bonum*. Ahora bien, una vez conquistado, ¿quien o qué le conferira estabilidad definitiva? En la eventual «patria de la identidad» bastaria un gesto solitario de odio para dar al traste con el nuevo orden e introyectar en el, una vez mas, la dinamica del desorden, la amenaza germinal del caos. Este reino de la identidad padecera siempre el asedio del reino de la contradiccion. Las utopias laicas ignoran el fenomeno de la culpa («el hombre puede errar, pero no puede pecar»)[35], y por tanto no entran en sus calculos prospectivos factores tales como *odio, desamor, desinterés, egoismo*. Sin embargo, dichos factores son, para cualquier observador de la historia minimamente realista, elementos invariantes de la condicion humana, no ajustar cuentas con ellos es todo un alarde de voluntarismo idealista.

La fe cristiana sabe muy bien que esos factores existen. Por consiguiente, cree que solo el amor es revolucionario y puede cambiarlo

[35] Sobre la resuelta alergia de la cultura dominante al concepto de culpa vid. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios* (Santander 1994) (2.ª ed.) 44, 195ss.

todo *definitivamente* Pero sabe también que sólo Dios es el Amor, solo él, pues, puede implantar de forma irreversible el reino de la no contradicción A este propósito, valga todavía otra observacion. Las utopías estiman que la herramienta que fabricará ese reino es la justicia Pero a la justicia la pintan ciega, lo que significa que es implacable e inclemente («ojos que no ven, corazón que no siente», dice el proverbio) El amor, en cambio, tiene los ojos bien abiertos, más aun, entra por los ojos («quien no ama a su hermano, *a quien ve,* no puede amar a Dios, *a quien no ve»* 1 Jn 4,20) Pues bien, para ser perdonada, la culpa precisará siempre del amor, y no de la pura y simple justicia, cuyo lema reza *fiat justitia et pereat mundus*

Huelga decir que con esta consideración no se pretende desacreditar el papel de la justicia en la construcción del orden social, se trata más bien de mostrar que ella sola es insuficiente cuando proyectamos un horizonte utópico Indudablemente, el amor pasa por la justicia, pero sobre-pasándola y *enriqueciéndola con un plus de impagable gratuidad,* por eso sólo él «cumple toda la ley» acabadamente [36]

5 La cuestionable novedad del futuro utópico

Por ultimo, la utopía habla de un futuro generador de auténtica novedad, en función de la cual se echa mano de la idea (teológica) de trascendencia, pero convenientemente remodelada para que encaje en la lógica del propio sistema «trascendencia intramundana» o «trascender sin trascendencia» Con lo cual resulta difícil ver en sus frutos algo más que una actualización de las posibilidades latentes en el presente, la simple explotación de la *dynamis* inherente al *statu quo* ¿Dice más esta trascendencia radicalmente aquendizada que lo que promete la prospectiva tecnocrática, tan cáusticamente denostada por algunos como «guerra preventiva contra el futuro»? [37]

Es verdad que los patrocinadores del espíritu utopico han captado lúcidamente el nudo del problema ontológico o el futuro está grávido de una novedad genuina o la historia no tiene justificación, puesto que discurre en y hacia el vacío De ahí que sea inexcusable apelar a la trascendencia Mas en el mismo momento en que se la

[36] Sobre ese *plus* del amor como cumplimiento de la justicia, cf A GESCHE, *Dios para pensar* I (Salamanca 1995), 97 101, 155 al exceso que es el mal solo puede oponerse otro exceso, el del amor, de ahi que el sea la unica mediacion efectiva de la salvacion (de la superacion de todo mal) Vid tambien J A MARINA, *Etica para naufragos* (Barcelona 1995), 158

[37] Vid *supra* nota 19

invoca, se la confina *en* la historia, se la clausura en el coto cerrado de las posibilidades *ya ahora presentes,* si bien en estado latente.

¿Dice así *trascendencia* algo más que *evolución?* ¿Por qué resortes, merced a qué factores se producirá el *hiatus,* la solución de continuidad en que se engendra lo nuevo, lo indeducible de lo antiguo desarrollado? Cuando Bloch designa el *Novum Ultimum* como «reino de la identidad», no hace más que confirmar estas sospechas. Un mundo al que le es negada la alteridad de Dios («el totalmente Otro») no tiene más desembocadura que una identificación consigo mismo, ante la que debe capitular el ya de antemano inviable *Novum.* Un reino sin Dios deviene un reino sin alteridad y, por ende, un reino sin novedad; es efectivamente, según el propio Bloch nos confirma, reino de la identidad, *identidad como reino.*

En suma: una interpretación optimista de la historia, como la propuesta por las utopías seculares, no puede asegurar ni la desembocadura del proceso histórico en un término, ni su carácter positivo, ni su permanencia y definitividad. Tal interpretación trabaja, en fin, con elementos análogos a los que emplea la escatología: apuesta de fe, esperanza en el futuro, apertura a la trascendencia... [38]. Debiera, por tanto, percatarse de que, si la acusa de irracionalidad o utopismo acrítico, se compromete a sí misma en idéntica acusación.

La escatología sí está en grado de justificar la idea de un fin de la historia que sea real y definitivamente plenificador, y de dar sobrada razón de la dialéctica presente-futuro. Y ello porque dispone de la idea *fuerte* de trascendencia, sin la que no hay salvación para el presente, y la que se adjudica al futuro, por más que se maquille de novedad absoluta, no es sino la extrapolación, el desarrollo evolutivo de lo germinalmente alojado en el pasado.

V. CRITICA A LA ESCATOLOGIA DESDE LA UTOPIA

¿Por qué la escatología (que, a tenor de lo antedicho, parece especulativamente superior a la utopía) fue desplazada por ésta en amplios círculos de la cultura occidental? Una primera respuesta podría apelar simplemente al conocido adagio latino: *natura horret vacuum.* Una escatología exangüe y depauperada no estaba en situación de sostener la esperanza de una sociedad adulta y de una cultura legítimamente orgullosa de su racionalidad ilustrada. Era, pues, inevitable que el vacío escatológico fuese colmado por un discurso

[38] R. NISBET, *Historia de la idea de progreso* (Barcelona 1981), 370: «La religión civil de Rousseau, la nueva cristiandad de Saint-Simon, la religión de la humanidad de Comte y la fe de Marx en la dialéctica, no son sino muestras de un pensamiento esencialmente religioso». Lo que vale, *a fortiori,* del proyecto-esperanza de Bloch.

utópico que, además de proponer su propio proyecto de futuro, denunciaba las carencias del que ofrecían los creyentes. Si es verdad que tales carencias han sido subsanadas (al menos en buena parte) por la teología posconciliar, no lo es menos que, hasta la misma vigilia del Vaticano II, las denuncias a que dieran lugar seguían siendo pertinentes [39].

1. Mitificación de los contenidos escatológicos

El primero y más merecido reproche que el pensamiento utópico finisecular pudo hacer a la escatología era el de su carácter mítico. La impresión que suscita la lectura de cualquiera de los manuales clásicos de escatología ha sido resumida, tan gráfica como sarcásticamente, diciendo de ellos que aspiraban a ser «geografía» o «física» de las ultimidades [40]; en ellos se propendía a retraducir las diferentes situaciones o estados metahistóricos en términos locativos o espaciales. Se discutía con indisimulado ardor sobre la topografía y ubicación de unos lugares —cielo, infierno, purgatorio, limbo— concebidos como acotaciones preexistentes al tiempo histórico, pero a la vez coexistentes con él, lo que llevaba a pintorescas elucubraciones sobre los extrarradios de la *oikouméne* del momento.

Igualmente notoria ha sido la morosidad con que se diseñaban los contornos, dimensiones, propiedades, etc., de «las cosas últimas», tales como la visión beatífica, el *lumen gloriae,* el fuego del infierno (o del purgatorio), la identidad, cualidades y figura del cuerpo resucitado... La cuestión de si el fuego del infierno es «metafórico o real», y, en este último caso, cómo puede afectar un agente material al alma, entidad inmaterial donde las haya, fue debatida con entera seriedad hasta la segunda mitad de nuestro siglo [41].

Como es obvio, una escatología entendida como geografía o física, esto es, como «lección de cosas», se presta de forma inmejorable a la mitificación de sus contenidos. La utopía no lo tuvo, pues, muy difícil a la hora de ridiculizar este discurso, que se jactaba de disfrutar de información privilegiada sobre un género de entidades inaccesibles al conocimiento humano, irrelevantes en orden al esclareci-

[39] Sirva de ejemplo J. SAGUES, «De novissimis», en VV.AA., *Sacrae Theologiae Summa* IV (Matriti 1961) (3.ª ed.). Como excepción a la regla, cabe citar el ensayo renovador de M. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen* (Münster 1948).

[40] Y. CONGAR, «Fins dernières», en *RevScPhTh* (1949), 450-464.

[41] Vid. de nuevo SAGUES, 978ss. Como caso límite, pero sumamente ilustrativo en su deliciosa ingenuidad, valga recordar el título de un problema que apasionó en su tiempo a sesudos tratadistas: «an sonus tubae judicii sit materialis necne».

miento del sentido de la historia o la orientacion de la praxis y (por añadidura) absolutamente desarraigadas de la experiencia cotidiana

Conviene reconocer, con todo, que este riesgo de mitificación fue advertido por la teología desde sus comienzos Pasada la epoca patristica, en la que se usa y abusa de elementos mitológicos (baste recordar las escenificaciones del viaje del alma por el mas alla, hechas a base de componentes netamente paganos las aduanas, el tartaro, etc.), los medievales tratan de contrapesar este tipo de indagaciones mas o menos fantásticas inyectando en los contenidos escatológicos una fuerte dosis de intelectualismo y abstractismo

Y así, ya en la primera Escolastica, el estudio de las ultimidades comienza a organizarse en torno a una categoría cardinal la vision beatifica Esta orientacion de la escatología recibió el marchamo acreditativo del magisterio extraordinario con la célebre constitucion de Benedicto XII *Benedictus Deus,* donde se estipula que «las almas de todos los santos ven la esencia divina», y que en esto consiste la vida eterna [42]

2 Un triple déficit

A partir de este primado de la visión beatífica, comprendida más como conocimiento intelectual que como integración personal del hombre en el misterio de Dios, la escatología va a ofrecer un nuevo flanco a las críticas de la utopía, que detecta en ella una triple limitacion: individualismo, espiritualismo, desmundanización

El individualismo se evidencia en el desplazamiento que sufre la pregunta acerca del fin de la historia en favor de la pregunta acerca del fin de la existencia singular. El problema *muerte* se situa a la cabeza en el orden de las diversas cuestiones y origina el desdoblamiento del tratado escatologico en una «escatología individual», a la que compete generalmente la mayor extensión, y una «escatología colectiva», mero apéndice de la anterior Un supuesto juicio particular suplanta al juicio universal, los diversos estados (vida eterna, muerte eterna, purificación postmortal) se bosquejan sobre la pauta de la polaridad *yo humano-esencia divina* La dimensión comunitaria y eclesial del reino de Dios se trata por pura fórmula o se difumina por completo.

Del espiritualismo subyacente a toda la temática da fe la representacion utilizada para plasmar al yo individual el alma separada Lo que en el Nuevo Testamento era el objetivo último de la esperan-

[42] De este importantisimo documento magisterial habremos de ocuparnos mas adelante

za cristiana, la resurrección de los muertos, pasa a ser simple «incremento accidental de la bienaventuranza» [43], la fe resurreccionista capitula ante la certeza racional en la inmortalidad del alma, que ocupa en la conciencia de la inmensa mayoría de los fieles un lugar privilegiado como respuesta al interrogante sobre su destino postmortal.

Como secuela del individualismo y espiritualismo que se acaban de mencionar, se instala en la teología una vision desmundanizada del *éschaton*. La doctrina de la nueva creacion se mantiene para cubrir el expediente, mas sin incidir a fondo en los restantes apartados temáticos. Esta doctrina es, además, enmarcada en el esquema sustitutivo propio de la apocalíptica: *este* mundo esta destinado a perecer en la conflagracion cosmica, para dar paso al *otro* mundo, que sería por tanto *creatio ex nihilo*.

Fue justamente la incardinacion de la escatología en estas tres coordenadas (individualismo, espiritualismo, desmundanizacion) lo que confirió credibilidad a la crítica de la utopía, que, en el extremo opuesto, confeccionaba una interpretación del futuro humano en clave social (no individual), encarnada (no espiritualizada) y mundana (en el más noble sentido del término). La utopía se preocupaba, en efecto, por el destino de la humanidad como sujeto colectivo de la historia, tenía muy presente que no se puede hablar del futuro del hombre sin contar con su corporeidad, en fin y sobre todo, su propuesta versaba sobre *este mundo,* a la postre el unico que le interesa vitalmente al ser humano, y sobre el porvenir que le depare la praxis historica.

Puesta la cuestión en estos terminos, los efectos de la crítica a la escatología desde la conciencia utopica fueron devastadores, y se explica muy bien que aquélla fuese canjeada por esta en la cultura dominante, que emprendio una especie de nuevo exodo desde la esperanza cristiana hacia las esperanzas seculares.

La escatología podría aducir en su defensa que las objeciones mencionadas hasta aquí ya no son extrapolables a la situación actual. Pero sigue en pie otra, de la que conviene tomar buena nota: el futuro absoluto del que habla hoy la teología ¿tiene algo que ver con el presente y el futuro histórico? ¿No será cierto que, como le acontecía al marxismo, también la ortodoxia cristiana exige el sacrificio del presente al Moloch del porvenir?

En teoría, la dialéctica presente-futuro recibe de la fe cristiana (como se ha consignado anteriormente) su definitiva dilucidacion, una vez recusadas dos opciones hermeneuticas polarmente opuestas: la escatología consecuente, según la cual el reino de Dios es pura

43 SAGUES, 938

futuridad, y la escatología realizada, que lo considera totalmente presencializado en la vida, muerte y resurrección de Jesús [44]. Frente a estos dos modelos, una escatología equilibrada articulará su discurso bipolarmente: el reino está *ya* realmente presente y operante, si bien *todavía no* ha alcanzado su consumación.

Con todo, aunque la *teoría* consigue conciliar la antinomia entre presente y futuro, dosificando en éste continuidad y novedad, es forzoso reconocer que los desarrollos de dicha teoría y, sobre todo, la praxis concreta de los cristianos no siempre han sostenido en el fiel de la balanza el equilibrio de los dos polos. También aquí, como en las futurologías seculares, el *todavía no* amenaza con succionar al *ya*. El discurso cristiano ha privilegiado la trascendencia (el más allá) a costa del descrédito de la inmanencia (del más acá), sin percatarse de que el único vehículo para cobrar la trascendencia es la desacreditada inmanencia; ha hablado mucho del cielo (o, lo que es peor, del infierno) y poco de la tierra.

De ahí los reproches vertidos contra la escatología como incursa en los pecados de individualismo privatista, de espiritualismo y desencarnación evasionista, a los que, por cierto, fue tan sensible el Vaticano II (GS 20, 21, 34, 39, 43, 57). Inclinando la balanza hacia el futuro metahistórico, se devalúa el proceso histórico, la tarea de construir este mundo, y consiguientemente se está en trance de olvidar de nuevo todo lo que atañe a la condición corpórea y social del hombre.

Ahora la escatología habla mucho de la nueva creación. Pero todavía no está clara, en la mente de muchos cristianos, la relación entre *este* mundo y el mundo futuro, entre compromiso temporal y esperanza teologal. La mera yuxtaposición de ambos factores se parece demasiado a las viejas elucubraciones sobre la doble verdad para ser una buena solución al problema. En vez de la yuxtaposición, lo que hay que intentar es la iluminación de la recíproca interdependencia y complementariedad de ambos futuros, el intrahistórico y el metahistórico, y la elaboración de pautas teórico-prácticas de mediación entre ellos.

Ensayos como la teología política de Metz y la teología latinoamericana de la liberación prestan a la fe el impagable servicio de haber puesto en marcha esta línea de investigación, que habrá de continuar profundizándose, si la escatología quiere recuperar su credibilidad y configurarse como una propuesta significativa y operativa.

[44] Examinaremos estas opciones en el cap. consagrado a la escatología neotestamentaria.

VI. ESPERANZA Y ESCATOLOGIA

Cuanto se ha dicho hasta aquí avanza ya una cierta delimitación del concepto de escatología. Pero, toda vez que la función de esta área de la teología consiste en elaborar y articular sistemáticamente los contenidos de la esperanza cristiana, parece necesario diseñar, siquiera sea sumariamente, el perfil de ésta para ofrecer luego una descripción más precisa de lo que la escatología pretende ser.

1. La idea bíblica de esperanza

La revelación bíblica está atravesada, de parte a parte, por la convicción de que el Dios de la creación es el Dios de la salvación [45]; el proceso histórico está dinamizado por una promesa que garantiza el futuro humano como futuro absoluto y plenificador; la forma originalmente bíblica de vivir hacia él es *la esperanza* [46].

En hebreo, la idea de esperanza se expresa en un campo semántico variable y rico en matices, que incluye: la expectación anhelante de la intervención salvífica de Dios por parte del justo (Sal 27,13-14; 130,5-7; Is 25,9); la confiada certidumbre con que el creyente se pone en manos de Dios (Sal 22,5-10; 31, 25; 37,5-7); la percepción de Dios como refugio seguro (Sal 7,2; 18,1-3; 31,2-7; 91,2-9); la visión optimista de un desenlace final de la historia que cumple las promesas (Jer 31,31-34; 32,37-43; Is 61,1-11; 65,17-25; 66,22; Ez 16,59-63; 36,25-29). El fundamento de ese temple de serena confianza ante el porvenir es: el mismo Yahveh (que puede incluso ser llamado «esperanza»: Sal 71,5); la Palabra (la promesa) de Yahveh (Sal 149; Gén 15,1-6; 17,1-20); el *hesed Yahveh,* su graciosa misericordia (Sal 52,10; 130,7); o bien su *emet,* es decir, su fidelidad (Sal 31,6-8; 91,4).

En el Nuevo Testamento volvemos a encontrar la misma fluctuación terminológica. Las referencias al futuro de los creyentes se sig-

[45] Vid. cap. siguiente.

[46] R. BULTMANN-K.H. RENGSTORF, «Elpís», en *TWNT* II, 515-531; G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung* (Zürich 1965), 50-55; J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas* (Romae 1964), 520-525; 534ss; H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (Madrid 1970), 165-180 («Sobre la esperanza»); J. VAN DER PLOEG, «L'espérance dans l'Ancien Testament», en *RevBibl* 1954, 481-507; W. GROSSOUW, «L'espérance dans le Nouveau Testament», ibid., 508-532; W. ZIMMERLI, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* (Göttingen 1968); H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments* (München 1973), 221-230 (hay trad. esp.); E. HOFFMANN, «Esperanza», en *DTNT* II, 129-136; WOSCHITZ, 219-331; F. DINGERMANN, «Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich», en H.D. PREUSS (Hrsg.), *Eschatologie im Alten Testament* (Darmstadt 1978), 227-239. En los siguientes caps. se desarrollará la sumaria descripción de la esperanza bíblica aquí ofrecida.

nifican con verbos como *elpídsein* (esperar), *gregoreîn* (vigilar), *hypoménein* (perseverar pacientemente). La expectación de la salvación escatológica es vivísima (1 Cor 1,7-8; 1 Tes 1,10; Rom 8,23-25; Flp 3,20-21); ha de ser sostenida con paciencia (Heb 10,32-37) y vivida en vigilancia (Mt 24,42-44; 25,13) y confianza (2 Cor 1,10; 3,12; 1 Pe 1,21). Todo lo cual es posible en Cristo (Ef 3,16; 1 Tim 1,1), porque en él Dios ha cumplido *ya* su promesa (2 Tim 1,1) y nos ha mostrado su amor y fidelidad (Rom 5,8-10; 8,31-39; 1 Cor 1,8-9). Así pues, el fundamento de la esperanza neotestamentaria —he ahí la novedad respecto al Antiguo Testamento— es no ya una palabra divina o una inconcreta promesa, sino la propia historia personal y singular de Jesús. Más que una deducción de los atributos divinos, lo que está en juego aquí es una constatación de las acciones obradas por Dios en la existencia de Cristo. En su resurrección quedan patentizados el poder y la fidelidad de Dios (1 Cor 15,20) como cumplidor de la promesa (2 Cor 1,18-20). La esperanza no se refiere ahora a un *Novum* sin precedentes, sino que tiende a acentuar lo que falta en ese proceso abierto en y por Cristo (continuidad-novedad). De ahí las exhortaciones a la paciencia y la vigilancia a que nos referíamos antes, que confieren una coloración peculiar a la expectación, desconocida para el Antiguo Testamento.

Resumiendo, pues, la esperanza bíblica:

a) tiene que ver con la salvación, a saber, con aquella iniciativa divina que plenifica consumadamente la realidad personal, social y cósmica. No será ocioso señalar que esta conexión entre esperanza y salvación fue desconocida para la cultura griega, en la que el término *esperanza* significaba la mera expectación de algo, fuese ello bueno o malo [47]. Lo que en cambio aguarda el esperante bíblico es el cumplimiento de la voluntad salvífica divina, que abraza la totalidad de lo real. Tal esperanza se juega, pues, al todo o nada: o hay esperanza para el todo o no la hay para nada (ni para nadie). (Por eso, y como se verá en otro lugar de este libro, la muerte eterna sólo puede ser creída como posibilidad, no como certeza *realizada de hecho* en algún caso.)

b) En segundo lugar, *la esperanza mira a unos contenidos que no son fabricación del hombre, sino don de Dios.* Las futurologías laicas conciben la historia como «laboratorio de una salvación posible» (Bloch). Abundando en algo ya dicho más arriba *(supra,* IV,2), reiteremos que esta tesis, a simple vista tan estimulante, no parece sin embargo cuadrar con la experiencia; lo que ésta testifica no es tanto la capacidad de la historia para salvarse a sí misma cuanto su irreprimible propensión a destilar injusticia, caducidad, dolor y

[47] WOSCHITZ, 66ss.

muerte. No es posible que con tales ingredientes pueda confeccionarse un producto que merezca el nombre de salvación. En cambio, si ésta deriva de la generosidad infinita de Dios, será (sin mengua de la *continuidad)* genuina *novedad* (nueva creación) y podremos aguardar su real adviento y disfrutar de sus genuinas anticipaciones con la confiada seguridad de quien ha puesto su futuro en manos de una omnipotencia supremamente bondadosa.

c) La esperanza creyente es, según feliz expresión paulina, *spes contra spem* (Rom 4,18); consiste en aguardar con confianza lo naturalmente imposible. Y ello porque opera no con el limitadísimo factor de la posibilidad humana, sino con el ilimitado caudal de la potencialidad divina. Su fundamento *exclusivo* es Dios, no «seres de polvo que no pueden salvar» (Sal 146,2s). Por eso el esperante cristiano aguarda confiadamente «lo que es imposible para los hombres, mas no para Dios» (Mc 10,27). La Escritura nos muestra reiteradamente cómo es el factor *imposibilidad humana* lo que funciona como *condición de posibilidad* de la genuina esperanza. Tal es el caso de Abraham, viejo y sin hijos, a quien se promete una descendencia incalculable. Con él, al que Pablo asume cual paradigma de la *spes contra spem,* se evidencia que esperanza e indigencia están en una paradójica relación de proporción directa: la dosis de esperanza crece para el hombre al compás de su indigencia, y no al revés. Este tercer rasgo de la esperanza bíblica ratifica de nuevo su irreductibilidad a los modelos homónimos laicos, en los que la categoría *posibilidad* es —como ocurre de forma muy señalada en Bloch— absolutamente central.

d) En fin, la esperanza cristiana se constituye teniendo como marco no sólo la temporalidad humana (apertura al futuro), sino también su socialidad (apertura al tú). De esa doble apertura tiene que nutrirse el ánimo esperanzado; cuando se piensa en la primera sin la segunda (y ello ocurre en toda antropología no teísta), la esperanza deja de ser tal; bien porque el futuro así conjeturado puede revestir el perfil ominoso de lo desconocido (de lo totalmente otro, y por ende no deseablemente esperable, sino temible), bien porque ese futuro no podrá ir más allá de la muerte, término inexorable de toda temporalidad. En realidad, no hay esperanza sin *con*-fianza, esto es, sin la fianza que confiere a mi yo el tú que conmigo forma un nosotros. *Yo me afianzo por la con-fianza del tú.* Y es precisamente ese afianzamiento confiado el que me habilita para la esperanza. La fe y la esperanza que el tú tiene depositadas en mí me dan con-fianza; me hacen creyente-esperante. Dicho brevemente: el hombre sólo espera si confía; sólo confía si sabe que alguien cree en él y le espera. ¿Y quién será ese alguien? Huelga decirlo: es el propio Dios, el Tú antonomástico de la imagen de Dios. Dios no es sólo el Ser en quien el

hombre espera; es también el que espera en el hombre, le da crédito, y de este modo lo constituye en esperante. Es una obviedad teológica que el hombre ama a Dios porque Dios le ha amado primero (1 Jn 4,10); no lo es tanto (aunque debiera serlo) que, *a pari, el hombre espera en Dios porque Dios ha esperado en él*[48].

2. El concepto de escatología

Una vez clarificadas las categorías previas de temporalidad, futuro y esperanza, podemos ya dibujar con alguna precisión el perfil de la escatología. Por tal hay que entender *aquel sector de la teología al que incumbe reflexionar sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana.* Su lugar teológico se ubica en la intersección de la antropología, la doctrina de la creación y la cristología.

La dimensión antropológica de la escatología ha quedado ya suficientemente subrayada en lo dicho hasta ahora sobre la temporalidad y apertura al futuro constitutivas de la existencia humana. Menos mencionada, pero igualmente importante, es la relación entre escatología y fe en la creación. Relación esta que puede concebirse de dos modos, mítica o bíblicamente. El pensamiento mítico contempla el *éschaton* como deseable retrogradación hacia el *próton,* como *restitutio in integrum* de *omega* en *alfa.* La Biblia, en cambio, comprende la creación en función de la consumación escatológica: *alfa* es para *omega,* y no viceversa; «en la teología del Antiguo Testamento la creación es un concepto escatológico» [49]. Dicho brevemente: Dios crea por amor; mas el amor promete perennidad; luego la vida surgida del amor llega a la existencia con una pretensión de definitividad, es *vida eterna.* En otro lugar de este libro se insistirá sobre esta idea. Pero ya ahora conviene percatarse de que los artículos primero (creación) y último (vida eterna) del Credo se coimplican: el primero contiene implícitamente y anuncia tácitamente el último; éste, a su vez, explicita y verbaliza las virtualidades del primero.

La relación escatología-cristología es hoy comúnmente reconocida. El discurso escatológico surge enteramente condicionado y permanentemente acuciado por el hecho-Cristo. El es nuestro *éschaton* y nuestro reino, como tendremos ocasión de comprobar repetidamente en estas páginas; es el *fundamento* de nuestra esperanza y, simultáneamente, el *contenido* de la misma, puesto que es el lugar

[48] GONZALEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza,* 247ss, 525, insiste oportunamente en este punto, siguiendo a Péguy.

[49] L. KOHLER, *Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen 1966) (4.ª ed.), 72.

donde todas las promesas de Dios han tenido su *sí* y su *amén* (2 Cor 1,20). Por eso ha podido afirmarse con verdad que la escatología no es sino «una cristología desarrollada», o que «lo que no puede ser entendido y leído como afirmación cristológica tampoco es una afirmación escatológica» [50]. *Justamente por eso, además, la escatología no es una futurología.* Mientras las futurologías versan *exclusivamente* sobre el *todavía no* (el caso arquetípico sería Bloch), la escatología habla del *ya* y del *todavía no.* Y no tiene más remedio que hacerlo porque, en última instancia, el suyo es un mensaje cristocéntrico: hay un *ya* escatológico (el reino está ya presente) porque Cristo ha venido; habrá un *todavía no* (el reino será consumado) porque Cristo vendrá.

3. La misión de la escatología

Una vez definido el concepto de escatología y acotado su lugar teológico, hay que considerar sus derivaciones prácticas: ¿cuál es su *misión?*; ¿cómo ha de incidir en el itinerario vital de los creyentes?

a) Porque (según se ha advertido más arriba) no es una futurología más entre otras, la escatología no debiera presentarse como alternativa en concurrencia con ellas, salvo naturalmente que alguna se presente a su vez como escatología, al absolutizar ilegítimamente su propio proyecto de futuro. En tanto no se dé pie a tal mistificación, la fe cristiana, que no posee una futurología propia, puede y debe utilizar sin recelos dogmáticos elementos y esquemas provenientes de las futurologías seculares, puesto que de alguna forma ha de verbalizar y tematizar categorialmente sus contenidos, si no quiere que su propio discurso resulte ininteligible o insignificante.

b) Prolongado cuanto acaba de apuntarse: la escatología ha de hacerse consciente de sus limitaciones; debe reconocer que, por sí misma, no es eficazmente operativa. Sólo aliándose con proyectos utópicos queda habilitada para generar una praxis histórica que dé testimonio de la esperanza en el reino. El diagnóstico que emite la escatología sobre la historia es certero. Pero le falta utillaje para actuar la terapia exigida por su diagnóstico; por eso tiene que pedírselo prestado a las futurologías.

c) Consiguientemente, cuando la escatología mira a éstas con suspicacia u hostilidad y se proclama autosuficiente, paga este pecado de orgullo al caro precio de la esterilidad y el descrédito. Por el contrario, cuando para ser fecunda se abre a las futurologías, corre el

[50] VON BALTHASAR, 504ss; RAHNER, *ET* IV, 435; cf. KEHL, 29ss; MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, 22.

riesgo de desdibujarse en éstas y habrá de contar con que sus hijos crecerán bajo tutorías ajenas. Se produce así la tensión entre identidad y relevancia tan sagazmente señalada por Moltmann: defender la identidad podrá importar la irrelevancia; apostar por la irrelevancia acaso implique una mengua de identidad.

d) A este respecto importa no olvidar que la esperanza escatológica no es para sí misma, sino para el mundo. La desamortización de sus logros, la expropiación de sus frutos, no tendría por qué ser vista como una tragedia; lejos de amenazarla, corrobora su filiación cristiana. Pues, al igual que Cristo, lo cristiano *es* lo que debería ser *dándose;* su identidad consiste en su disponibilidad para la enajenación. De hecho, no pocos de sus bienes han sido ya endosados en el haber de varias utopías laicas. Y no parece que este trasvase merezca, desde el punto de vista cristiano, un juicio negativo.

e) Por eso se ha sugerido más arriba que la consolidación del pensamiento escatológico puede ayudar al relanzamiento del espíritu utópico, y que la revitalización de la esperanza cristiana puede dinamizar de nuevo las esperanzas seculares. Añádase todavía algo más: la esperanza cristiana puede *y debe* atreverse a suscitar en su entorno la sospecha y la añoranza de la trascendencia, atajando de este modo el mortal riesgo que para todo proyecto de futuro supone la absolutización de la inmanencia. Tiene que hacer valer ante las esperanzas laicas un axioma sistemáticamente preterido por ellas, esto es, que «el hombre espera por naturaleza algo que trasciende su naturaleza» [51].

f) En todo caso, porque todo lo que la escatología cree en esperanza no sólo *será* verdad algún día, sino que *es ya* verdad en trance de consumación, la praxis cristiana deberá transparentar y verificar en acciones su presencia real, única garantía de la viabilidad de su futuro real. *El esperante cristiano es el operante en la dirección de lo esperado.* De ahí que su praxis habrá de obrar la justicia y libertad implicadas en la promesa de la resurrección; construir *esta* creación de manera que sea asumible en la nueva creación; vivir en la oscuridad de la fe la certeza de una fraternidad que emergerá con nitidez en la claridad de la visión.

g) Mas, para hacer todo esto, la esperanza cristiana tendrá que compartir con los modelos laicos de futuro los programas concretos de actuación sobre la realidad que parezcan más idóneos para enderezarla hacia el *éschaton;* habrá de ser muy consciente de que —como diría Bloch— la salvación no se agota en la liberación, pero pasa por ella. A condición, eso sí, de tener presente que una identificación acrítica con los esquemas seculares disolvería la especificidad de lo

[51] LAIN, 172.

escatológico y pasaría del abuso de los clichés propios del escatologismo espiritualista al abuso de los estereotipos que caracterizan a las utopías intra-históricas.

Hablar *sólo* de supervivencia postmortal, visión beatífica, cielos y tierra nuevos, es más apocalíptica que escatología. Pero las cosas no mejoran si se habla *sólo* de lucha por la libertad, de compromiso revolucionario, de implantación de la sociedad sin clases. Ninguno de estos dos lenguajes traduce fielmente la genuina esperanza cristiana. Pues —recordémoslo de nuevo— lo que singulariza a ésta no es ni el trascendentalismo futurista del primero ni el inmanentismo presentista del segundo. Sino la paradójica imbricación de inmanencia y trascendencia, presente y futuro, *ya* y *todavía no* de la salvación que Dios ha acordado en Cristo a toda la humanidad y toda la creación.

* * *

Para terminar, resumiendo y volviendo al comienzo: la clave de la discusión sobre el futuro radica en la inteligencia de la propia noción de futuro. Puede darse, y de hecho se da, una doble comprensión parcial de la misma: ni el futuro presentista del progresismo tecnocrático ni el futuro futurista del revolucionarismo utópico acogen en su integridad la entraña paradójica del verdadero futuro humano, antes bien lo falsifican disolviendo la paradoja. La fe cristiana salva el escollo de este doble reduccionismo con la escatología, que canoniza la mencionada paradoja en la fórmula *ya-todavía no.* Por lo mismo, el discurso escatológico no debe autocomprenderse como una futurología más, y sus relaciones con las teorías seculares sobre el porvenir de la historia han de plantearse en una línea de complementariedad, y no de rivalidad o concurrencia.

La teología, en efecto, no debe pasar por alto que en el diálogo en torno al futuro del hombre se trata no sólo del futuro, sino también del hombre, de *este* hombre de carne y hueso, en *este* mundo y en *esta* historia. Y que, por tanto, no puede haber salvación para este hombre si no se salva también su mundo y su historia, y si no se hace visible *ahora* que tal salvación es real. Una escatología que desdeñe la mundanidad y la temporalidad definitorias de lo humano será rápidamente suplantada por la variada gama de los sucedáneos idolátricos del futuro absoluto: el progreso, el reino de Dios en la tierra, el paraíso de la no contradicción... En el otro extremo, la teología ha de hacer presente proféticamente a los modelos seculares de futuro que una interpretación no escatológica de la historia y de la condición humana mistifica el mundo y el tiempo al absolutizarlos, secuestra al hombre en la inmanencia de un proceso endémicamente

deficiente y sofoca la dinámica que en él se aloja y que apunta hacia la auténtica trascendencia.

La fe cristiana, en fin, cree hacedera la aleación de antropología y escatología; por ello mira con comprensión y respeto, aunque los critique, los proyectos humanos de futuro, confiando a su vez que éstos tomen en consideración sus respuestas a las eternas cuestiones del *adónde* y el *para qué,* del sentido último de la existencia humana y de la realidad en que se mueve y a la que pertenece.

PARTE PRIMERA

ESCATOLOGIA BIBLICA

CAPITULO I

ORIGEN Y DESARROLLO DE LA ESCATOLOGIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFIA

C BARTH, *Diesseits und Jenseits im Glauben des spaten Israel* (Stuttgart 1974), P GRELOT, *Sens chretien de l Ancien Testament* (Tournai 1962), H GROSS, «Escatologia del Antiguo Testamento y judaismo primitivo», en *MystSal* V (Madrid 1984), 665-685, N LOHFINK, *Exegesis biblica y teologia* (Salamanca 1969), 163-187 («Escatología en el Antiguo Testamento»), J MOLTMANN, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969), H P MULLER, *Ursprunge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie* (Berlin 1969), H D PREUSS (Hrsg), *Eschatologie im Alten Testament* (Darmstadt 1978), K WOSCHITZ, *Elpis-Hoffnung* (Wien 1979), S ZEDDA, *L'escatologia biblica* I (Brescia 1972), W ZIMMERLI, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* (Gottingen 1968)

La cuestión del origen, desarrollo y fijación definitiva de las ideas escatológicas a lo largo de la revelación veterotestamentaria es, desde hace años, ampliamente debatida por los especialistas Nuestro objetivo en este capítulo no puede ser el de examinar los innumerables problemas exegéticos y teológico-bíblicos implicados en la discusión, sino el de trazar a grandes rasgos una panorámica de las respuestas que la Biblia ofrece a cuestiones como estas. la realidad ¿es proceso, y proceso orientado en alguna determinada dirección? ¿Hay en la historia una apertura al futuro y, consiguientemente, hay en el hombre bíblico una actitud de tendencia hacia ese futuro? Lo que se espera de él ¿es de signo positivo o negativo? El futuro esperado ¿surge de la propia historia o adviene a ella desde su exterior? ¿Se articula en acontecimientos plurales, que reactivan la dinámica histórica sin cerrarla nunca, o culmina en un acontecimiento único, que clausura la historia, consumando irrevocablemente toda la realidad?

Quien accede al Antiguo Testamento con una noción de escatologia tomada de la teologia sistemática, o incluso del Nuevo Testamento, corre el riesgo de no hallar, salvo al final de sus páginas, algo que se corresponda con dicha noción [1] los debates exegéticos antes

[1] «Los escritos veterotestamentarios no contienen una doctrina unitaria o dogmáticamente consolidada sobre las ultimidades» W BERG, «Jenseitsvorstellungen im Alten Testament mit Hinweisen auf das fruhe Judentum», en A GERHARD (Hrsg), *Die grossere Hoffnung der Christen* (Freiburg i B 1990), 28, cf J SCHREINER, en PREUSS,

aludidos comienzan justamente preguntándose qué es y qué no es *escatológico* en el material veterotestamentario [2] A tenor de las diversas definiciones se diversifica también la localización de los orígenes de la escatología del Antiguo Testamento y la reconstrucción de sus fases sucesivas

Conforme a nuestra intención, y según se ha avanzado ya, no será éste nuestro planteamiento Mas bien convendrá indagar, ante todo, cuál es la concepción del tiempo vigente en las tradiciones bíblicas más antiguas, y cómo ha operado dicha concepción en la esfera de las cuestiones enunciadas mas arriba (sentido de la historia, futuro, esperanza) Hecho lo cual, será posible, en un segundo momento, determinar si, y en que forma, el Antiguo Testamento nos depara una doctrina sobre el fin de la historia y sus contenidos concretos

I TIEMPO, PROMESA, HISTORIA

El impacto de la revelación en nuestra cultura nos ha habituado hasta tal punto a interpretar el tiempo como magnitud lineal y teleológica que hemos perdido de vista la revolucionaria novedad que tal visión implica. Fuera del ámbito bíblico, en efecto, el tiempo suele ser percibido como duración cíclica El hombre de las religiones de la naturaleza, como el de la antigüedad clásica y el de las grandes y milenarias culturas orientales, es ajeno a la concepción del tiempo que hoy resulta connatural en Occidente Viviendo sometido al ritmo recurrente de los procesos de la naturaleza —día y noche, verano e invierno, nacimiento y muerte —, comprende su tiempo como inmerso en el mismo ritmo inexorable

Para las religiones de la naturaleza, el mundo y sus fenómenos astronómicos y biológicos son la epifanía de lo divino *La divinización de la naturaleza consagra la circularidad del tiempo* El hombre, fragmento de ese cosmos en movimiento cíclico [3], trata de insertarse en la sacralidad de la naturaleza, reconociendo a su tiempo la propiedad de reactualizar el tiempo original por medio de las celebraciones cúlticas Los ritos de las religiones prebíblicas o extrabíblicas, sujetas a la fascinación de los ciclos cósmicos, tienen cabalmente la finalidad de gestionar el tránsito de la duración ordinaria a ese otro tipo de duración sacra, en la que el tiempo es «indefinida-

203 «una escatología en el sentido del tratado dogmático *De novissimis* no existe en el Antiguo Testamento»

[2] PREUSS, 31 (J Lindblom), 120 (Th C Vriezen), 239 (F Dingermann) y, sobre todo, 380ss (G WANKE «Eschatologie Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung»)

[3] A MILANO, *Persona in teologia* (Napoli 1984), 15s

mente recuperable, indefinidamente repetible», es decir, un tiempo «que no *transcurre,* que no constituye una duración irreversible» [4] La metafísica griega mantiene inmutada esta visión. En su pensamiento, «el tiempo no es concebido como una línea ascendente..., sino como un círculo El tiempo trancurre según un ciclo eterno donde todas las cosas se reproducen» [5] En cuanto a las civilizaciones orientales, el hinduismo ha creado toda una compleja teoría de los ciclos cósmicos, presidida por el esquema creación-destrucción-creación, reproducido hasta el infinito [6].

Como el círculo no tiene principio ni fin, así es pensado en todas estas cosmovisiones el decurso de la existencia humana, tanto a escala individual como colectiva, al igual que el movimiento circular no conduce a ninguna parte, sino que torna siempre, incansable, sobre sí, describiendo una eterna repetición de lo mismo, así el hombre es un ser sin destino, un existente ayuno de teleología

Este círculo mágico de una temporalidad no histórica, eternamente recurrente, en la que no puede haber un término porque no hay un comienzo, ha sido roto por dos importantísimas aportaciones de la revelación bíblica la fe en la creación y la esperanza en la promesa [7] El Pentateuco y los libros históricos del Antiguo Testamento comprenden, entre otras, tres fuentes (la yahvista, la sacerdotal y la deuteronomista) [8], de las que podemos recabar información útil sobre ambas ideas y, consiguientemente, sobre el modo como Israel ha comprendido su inserción en el tiempo, a la luz de su experiencia religiosa

[4] M Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1967), 71, cf R Bultmann, *Histoire et eschatologie* (Neuchâtel 1959), 37s

[5] O Cullmann, *Christ et le temps* (Neuchâtel 1966), 37 (vid todo el cap I de esta obra), T Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Gottingen 1954), 109-120, Bultmann, 38-40

[6] Eliade, 108

[7] Como es obvio, no seria correcto estipular una contraposicion tajante entre los dos modelos de temporalidad en los primeros momentos de la existencia de Israel como pueblo Von Rad advierte que «Israel ha *historizado* unas fiestas que eran antes puramente agrarias» relacionandolas con acontecimientos precisos (la salida de Egipto, la marcha por el desierto), y no con fenomenos periodicos de la naturaleza *(Theologie de l Ancien Testament* II [Geneve 1963], 92) R F Murphy va mas lejos y conjetura que la concepcion ciclica y la lineal coexistieron largamente en la mentalidad popular, aunque reconoce que «no se puede dudar de que Israel dio expresion a sus experiencias con Yahveh en conceptos lineales» («Geschichte, Eschatologie und das Alte Testament», en Preuss, 325-341) En todo caso, parece cierto que las oposiciones polares deben ser reblandecidas por un punto de vista mas matizado

[8] La teoria documental sobre las fuentes del Pentateuco esta hoy sujeta a revision, cf J Vermeylen, «La formation du Pentateuque a la lumiere de l'exegese historico-critique», en *RThL* 1981, 324-346, con abundante bibliografía, A de Pury (ed), *Le Pentateuque en question* (Geneve 1991) (2 ª ed), P Gibert, «Vers une intelligence nouvelle du Pentateuque?», en *RScR* 1992, 55-80 Cuanto sigue, sin embargo, no queda afectado por este debate

1 La fuente yahvista

El documento yahvista (J) representa el primer ensayo de la Biblia para abarcar en una vision sintetica el decurso del tiempo y el destino de la humanidad[9] Mientras los esbozos anteriores arrancaban de la historia de los patriarcas y se circunscribian a las vicisitudes nacionales de Israel, J tiene ante sus ojos una panoramica universal, situa la historia de *su* pueblo en el horizonte de *todos* los pueblos y la hace partir no de Abraham —origenes de Israel—, sino de Adan —origenes de la humanidad— Gen 2,4ss Su ensayo tiene caracter narrativo, no especulativo, discurre a traves de una sucesion de relatos concretos, no de consideraciones abstractas Lo que le interesa consignar es de que forma quiere Dios tratar al mundo y al hombre, y como ha respondido este al tratamiento divino Lo que surge de ahi es una historia, entendida mas como hermeneutica del presente y profecia del futuro que como cronica del pasado

Asi, la escena del paraiso (Gen 2,8-17) se monta para expresar plasticamente cual es el destino que Dios quiere para el hombre, la condicion nativa de este (el polvo de la estepa) pareceria consagrarlo a una existencia miserable en un medio inhospito, su vida habria de ser tan fragil e inconsistente como la arcilla de donde habia sido tomado (Gen 2,7) Sin embargo, esta precariedad connatural es trascendida de golpe por su introduccion gratuita en el enclave paradisiaco, donde a la dureza esteparia sucede la mas rica fertilidad y en el que la mortalidad constitutiva se ve contrarrestada por la oferta de un antidoto, el arbol de la vida

Mas el entero plan divino pende de la libre decision humana Si el arbol de la vida encierra una promesa de futuro y esperanza, el arbol de la ciencia del bien y del mal notifica que el futuro y la esperanza del hombre han de ser recibidos por el de las manos de Dios *En la obediencia a su mandato esta la vida en la desobediencia la muerte y por ende una existencia sin futuro*

A partir de este planteamiento y a lo largo de los cap 3-11, J nos describe cual ha sido la reaccion humana El mandato del paraiso es transgredido (cap 3) y con ello se inicia una marea creciente de pecados el fratricidio de Cain (4,1ss), la apologia de la venganza proclamada por Lamec (4,23ss), la promiscuidad de los hijos de Dios y las hijas de los hombres (6,1ss), el proposito blasfemo de invadir el cielo con la torre de Babel (11,1ss)

MULLER 50 57 ZIMMERLI 49 65 WOSCHITZ 231 239 Para una primera aproximacion al relato yahvista de los origenes cf RUIZ DE LA PEÑA *Imagen de Dios* (Santander 1992) (2 ª ed) 27ss, ID *El don de Dios* (Santander 1994) (2 ª ed) 57ss con bibliografia

¿Hay todavia espacio para la esperanza? Ante este desencadenamiento salvaje de la rebelion humana, ¿cual sera la actitud divina? He aqui uno de los rasgos mas singulares de la teologia yahvista J nos muestra a un Dios constantemente decepcionado por la maldad del hombre —«le peso ([1]) a Yahveh haber hecho al hombre» 6,6—, y, con todo, tenazmente resuelto a no permitir que esa maldad prevalezca sobre su bondad, decidido a que la historia sea *historia de salvacion* y no de perdicion Los juicios implacables que Dios fulmina sobre el hombre van siempre entretejidos con un contrapunto de misericordia, en las sombrias estipulaciones de la sentencia paradisiaca (3,14ss), el v 15 alumbra un rastro de esperanza, la maldicion de Cain (4,11ss) se contrapesa con la tutela de su integridad (v 15) el diluvio deja a salvo un ultimo resto, Noe, en fin, de la humanidad prevaricadora de Babel va a surgir Abraham

Con la vocacion de Abraham (Gen 12) se revalida el proposito originario de Dios la salvacion del hombre Es cierto que el horizonte ahora se ha estrechado del universalismo de los capitulos anteriores pasamos sin transicion al particularismo de un personaje singular A el y a sus descendientes va a dirigirse, a partir de aqui, la atencion de J Sin embargo, este estrechamiento de horizonte es mas aparente que real, puesto que con Abraham entra en juego un factor historico nuevo, dotado de virtualidades universalistas insospechadas Se trata de *la promesa* [10]

Eligiendo a Abraham, Dios parece apostar por una causa perdida Desarraigado de su casa, de su tierra y de sus gentes, convertido de sedentario bien acomodado en nomada a la busqueda de una tierra incognita, Abraham podria ser el prototipo del hombre sin esperanza En realidad va a serlo de la *spes contra spem* de la esperanza tanto mas acrisolada cuanto menos respaldada por garantias contantes y sonantes *El despojamiento que la llamada de Dios opera en Abraham es justamente condicion de posibilidad del futuro mas esperanzador* Vuelve asi a insinuarse sutilmente en el relato de este nuevo comienzo lo que habia sido sugerido en el del comienzo absoluto de la historia con el recurso al precepto paradisiaco, y que ha sido ya formulado en otro lugar de este libro la tasa de futuro y esperanza crece para el hombre en proporcion directa a su indigencia, *porque Dios es en exclusiva el fundamento de la autentica esperanza humana*

«Vete a la tierra que yo te mostrare De ti hare una nacion grande y te bendecire Engrandecere tu nombre, que servira de ben-

[1] J SCHARBERT «Promesa» en *CFT* III 545 553 GROSS 669ss VON RAD «Verheissung» en *EvTh* (1953) 406 413 G SAUTER *Zukunft und Verheissung* (Zurich 1965) 43ss

dición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gén 12,2-3); así reza la primera formulación de la promesa. El expatriado será germen de una patria, el desarraigado del vínculo paterno será padre de generaciones.

Pero no sólo eso. Si bien la palabra promisoria tiene como destinatario inmediato a un personaje singular, la intención sobrepasa la historia privada del protagonista para condensar en él un mensaje de alcance universal: la frase «todos los linajes de la tierra» delata diáfanamente la voluntad divina de extender la promesa a toda la humanidad. No menos de cinco veces resuenan en estos dos versos los términos clave *bendecir/bendición,* como si se quisiera así contrarrestar la cadena de las cinco maldiciones (Gén 3,14.17; 4,11; 6,7; 11,7) que habían ido jalonando el curso de la historia preabrahámica. La semilla de esa bendición se implanta en Abraham y crecerá en su pueblo Israel, pero fructificará para todos los pueblos.

Los dos objetivos de la promesa (tierra, descendencia) [11] continúan siendo ratificados en estipulaciones sucesivas: al llegar a Canaán, en el lugar de Siquem («a tu descendencia he de dar esta tierra»: Gén 12,7), y, tras la separación de Lot, en Betel (Gén 13,15). La gratuidad de la promesa es fuertemente acentuada por J al subrayar (Gén 15,2ss; 18,9ss) que Abraham no tiene hijos y que tanto él como su mujer son ya ancianos. Un hombre sin descendencia era en Israel un hombre sin futuro. Pues bien, a un hombre así la promesa le crea un futuro tan dilatado «como las estrellas del cielo» (Gén 15,5). No se nos transmite ninguna respuesta de Abraham; sólo el silencio creyente («él creyó en Yahveh»: v.6) puede ratificar una aceptación incondicional [12].

Los mismos contenidos se renuevan, después de la muerte de Abraham, en la persona de su hijo Isaac (Gén 26,3ss). El hijo de Isaac, Jacob, oye a su vez palabras semejantes (Gén 28,13ss). La mención a Abraham y la reaparición del motivo universalista en ambos oráculos («todas las naciones-todos los linajes») refuerza las reales dimensiones de la promesa; a partir de Abraham, ella atravesará la historia entera, será el hilo que ensarta las sucesivas generaciones, desde el uno singular hasta la humanidad una en su pluralidad.

Con el libro del Exodo el yahvista cambia la escenografía de su relato [13]. La descendencia de los patriarcas constituye ya un pueblo numeroso (Ex 1,7), pero ha caído bajo la esclavitud del rey de Egip-

[11] Que en esa formulación «es muy antigua y se remonta hasta el tiempo de los patriarcas mismos», a juicio de VON RAD *(Théologie...* I, 150).

[12] SAUTER, 45.

[13] ZEDDA, 30ss; ZIMMERLI, 61ss.

to. En esa situación, la promesa de la tierra, que parecería haberse diluido en la miseria de una cruel servidumbre, va a reactivarse a través de Moisés. «He visto la aflicción de mi pueblo... He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena... que mana leche y miel» (Ex 3,7ss). Este propósito divino imprime en el pueblo israelita la misma dinámica itinerante que había impreso en Abraham la promesa, al sacarlo de su casa y encaminarlo hacia un destino desconocido.

Pero la empresa resulta tan desesperadamente improbable como lo era la de dar descendencia a un viejo matrimonio. Sin embargo, los avatares del éxodo y de la conquista de Canaán revelarán de nuevo que lo más propio de la esperanza bíblica es ser *spes contra spem,* consiste en aguardar con confianza lo naturalmente imposible. La gesta de Yahveh al liberar a su pueblo y adjudicarle «la tierra que mana leche y miel» constituye el recuerdo más memorable de Israel, en torno al cual se elaborará la teología de la alianza y la promesa. Después de esa epopeya, los israelitas saben que la naturaleza es puesta por Yahveh al servicio de la historia, y que la historia es el espacio de la salvación.

Con la instalación en Canaán, sin embargo, parecería que la promesa ha agotado su capacidad dinámica en la medida en que ha accedido a su cumplimiento y el pueblo ha llegado a la meta. Con todo, un texto enigmático [14] vuelve a entreabrir el horizonte: «lo veo, aunque no para ahora; lo diviso, pero no de cerca; de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel...» (Núm 24,17ss). Al binomio descendencia-tierra, ya amortizado por el cumplimiento, se suma un factor inédito, que genera de nuevo la tensión hacia un objetivo no alcanzado: la dinastía davídica. La vocación universalista de la promesa reemerge y se encarna en la expectación de una figura regia, que extenderá el radio de acción de la palabra promisoria hacia otros pueblos.

2. Las fuentes sacerdotal y deuteronomista

El documento sacerdotal (P) mantendrá inmutado el marco en que se movía el relato yahvista: de la creación del mundo a la entrada en Canaán. Al interior de ese marco también los contenidos son, a grandes rasgos, los mismos, y se trenzan según la misma secuencia: creación, corrupción de la criatura, diluvio, promesa, liberación de Egipto, toma de posesión de la tierra. Los agentes de la promesa son los ya conocidos: Abraham, Isaac, Jacob, Moisés. Pese a estas

[14] MULLER, 51.

coincidencias, la originalidad de P es innegable, como lo ponen de manifiesto las observaciones siguientes [15].

En primer término, la línea narrativa, coincidente en conjunto con la de J, está más vigorosamente articulada. El tiempo se vertebra alrededor de cuatro grandes hitos: creación (Gén 1), nueva creación (Gén 9), Abraham (Gén 17) y Moisés (Ex 6). De la creación a Abraham se establece un sólido puente por medio de la cadena de generaciones (Gén 5, Gén 10, Gén 11,10ss).

En segundo lugar, la promesa sigue refiriéndose a los contenidos ya conocidos: descendencia y tierra. En cuanto a ésta, un episodio propio de P, sumamente curioso, quiere destacar la absoluta confianza de Abraham: muerta su mujer Sara, se empeña en comprar —sin aceptarlo como don— el campo de Makpelá, donde será enterrada Sara (Gén 23), el propio Abraham (Gén 25,9), su hijo Isaac (Gén 49,31) y Jacob (Gén 50,12ss). Esta tumba es todo lo que los patriarcas poseen de la tierra prometida; ella es, a la vez, el signo de una esperanza inquebrantable.

Pero la versión sacerdotal de la promesa agrega un tercer componente a los anteriormente mencionados: «yo seré el Dios de los tuyos» (Gén 17,7). Junto a la tierra y la descendencia, es el mismo Dios el que se promete como propiedad de los hijos de Abraham. El diálogo con Moisés dispensa a este tercer elemento una preeminencia absoluta: «yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios y sabréis que yo soy Yahveh, vuestro Dios» (Ex 6,7). La mutua pertenencia Dios-pueblo como núcleo de la promesa se reitera en Ex 29,43ss, donde la tienda del encuentro deviene en sacramento de esta voluntad divina de «ser de su pueblo». Con lo cual, es claro que la promesa apunta ya a un objetivo inconmensurable, por encima —y a través— de sus concreciones históricas.

Este dato de un Dios que se ofrece a sí mismo como promesa está seguramente relacionado con otro rasgo propio de P: la revelación progresiva (histórica) del nombre de Dios. La primera autodesignación divina ocurre en el encuentro con Abraham: «yo soy El-Sadday» (Gén 17,1). La segunda y definitiva se concede a Moisés: «yo soy Yahveh. Me aparecí a Abraham, Isaac y Jacob como El-Sadday, pero no me di a conocer a ellos con mi nombre de Yahveh» (Ex 6,2ss). Dado que el nombre equivale a la esencia, este desvelamiento paulatino del verdadero nombre de Dios se corresponde con el carácter gradual del cumplimiento de una promesa que —según se ha advertido— abarca al propio ser divino.

Por último, el documento sacerdotal, que reitera el universalismo antropológico de la promesa (ésta tendrá como beneficiario último a

[15] MULLER, 62ss, ZIMMERLI, 66ss, WOSCHITZ, 239ss.

«todas las naciones»), ensancha aún más su alcance con la dimensión cosmológica, ausente en J. Uniendo el comienzo del tiempo en Gén 1 con la vocación de Abraham mediante el artificioso recurso de los *toledot* (generaciones), y concluyendo el relato de la creación con la advertencia de que «así fueron los *toledot* de los cielos y la tierra» (Gén 2,4), el autor evidencia su propósito de considerar la acción creadora como el primer eslabón de la cadena de generaciones que conduce a Abraham, esto es, a la promesa: el origen del mundo atañe ya al proceso unitario que es la historia de la salvación. Por otra parte, la creación entera, y no sólo el hombre, se ordena desde su origen al sábado, sacramento de la alianza y recordatorio perpetuo del designio divino de salvación (Ex 31,16ss) [16].

Así pues, también el mundo está llamado a participar en el descanso de Dios. El hombre, por su parte, en cuanto «imagen de Dios», recibe el encargo de conducir la creación hacia esa meta final (Gén 1,26-28). La acción divina no entrega al hombre un mundo acabado; el acto creador de Dios ha de ser prolongado durante la historia por la acción concreadora de la humanidad [17]. El arco iris simboliza plásticamente la vertiente cosmológica de la alianza: «pongo mi arco en las nubes y servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra» (Gén 9,13).

Arché y *télos*, principio y fin, aparecen en suma recíprocamente involucrados en la protología de P; el principio es *para* el fin en un movimiento progresivo no susceptible de estancamiento o regresión; el tiempo mide la génesis de lo real, no su degeneración; la plenitud no se emplaza en el comienzo, sino en el término. En una palabra, *esta protología cósmica apunta ya implícitamente a una escatología salvífica* en la que hombre y mundo, emparentados desde sus raíces comunes, desemboquen juntos en el gran descanso sabático, en la gloriosa felicidad de Dios.

Según algunos exegetas, la orientación hacia el futuro que hemos constatado en las fuentes yahvista y sacerdotal se quebraría en el deuteronomista. El pueblo, sólidamente asentado en Canaán, goza ahora de la tierra prometida. Después de cuarenta años de peregrinación por el desierto, se ha llegado a la estación terminal. La promesa se ha cumplido, al menos por lo que toca a sus dos objetivos históricos, y es sustituida por la ley; paralelamente, la esperanza es reemplazada por la obediencia: Dt 12ss.

¿Es correcta esta evaluación del documento deuteronomista? Estamos indudablemente ante una teología preocupada por la obser-

[16] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Santander 1992) (3.ª ed.), 31-49, con bibliografía

[17] RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 39ss, con bibliografía.

vancia de las estipulaciones de la alianza. Sin embargo, no cabe ignorar el potencial de futuro incluido en el fiel cumplimiento del pacto [18]. A él se señala con neta explicitud en Dt 28,1.13: «Yahveh tu Dios te levantará por encima de todas las naciones de la tierra... Yahveh te pondrá a la cabeza, y no a la zaga». En la preocupación ética por el presente late, pues, una pulsión de futuro; la obediencia que se exige, lejos de suplantar la esperanza, amplía sus horizontes en la dirección universalista anunciada por las fuentes anteriores.

Pero el testimonio más impresionante de la reactualización de la promesa en el deuteronomista lo constituye el texto clave de 2 Sam 7 [19]. En la profecía de Natán emergen de nuevo los dos primitivos contenidos, descendencia y tierra: «fijaré un lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré allí para que more en él» (v.10); «afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas» (v.12). Aún más importante parece la recuperación del tercer contenido, tan insistentemente señalado por P, es decir, la mutua pertenencia Dios-pueblo, a realizar por la mediación del mesías davídico: «yo seré para él padre, él será para mí hijo» (v.14). Y todo esto se anuncia con carácter de definitividad: «tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme eternamente» (v.16). Cuanto aquí se pronostica equivale a diseñar el tramo final de la historia bajo la categoría de *reino de Dios.* Así pues, con la profecía de Natán se enuncia por primera vez la forma última de la esperanza bíblica: la expectación mesiánica.

3. **Una teología de la historia**

¿Qué conclusiones cabe deducir de las tres fuentes que acabamos de examinar? Al margen de que sea o no acertado denominarla *escatológica,* lo cierto es que estamos ante una concepción *lineal y teleológica* del tiempo. Los textos reseñados contienen una teología de la historia, forma embrionaria de la escatología [20]. Al círculo dominante en las representaciones temporales extrabíblicas sucede la recta; con ella surge la posibilidad de aguardar lo nuevo, y no lo antiguo repetido; se impone también el primado del futuro, y no del presente o el pasado. La salvación ya no consiste en evadirse del círculo, esto es, del tiempo, ni en detenerlo o remontarlo hacia atrás, sino en dejarse conducir por él hacia adelante.

[18] VON RAD, *Théologie...* I, 290-300; ZIMMERLI, 82-98; MULLER, 58-60; WOSCHITZ, 241-245.

[19] A. GELIN, «Messianisme», en *SDB* V, 1178; J. COPPENS, «Le messianisme royal», en *NRTh* 1968, 227-251; ZEDDA, 32s; ZIMMERLI, 63s, 94-98.

[20] GRELOT, 330; MULLER, 222ss; GROSS, 668s.

Tan radical metamorfosis de la comprensión del tiempo viene impuesta —como se anticipó más arriba— por dos factores: la fe en la creación y la esperanza en la promesa. Fuera de la fe en la creación, la temporalidad, que no tiene comienzo, no tiene fin, y su eterna continuidad sólo se garantiza en una trayectoria cíclica. Por el contrario, la aserción de un principio absoluto del flujo temporal, al implicar un punto de partida, está implicando un punto de llegada (¡está recordando que el tiempo es una magnitud *limitada, no indefinida!).*

Dentro de este *continuum limitado,* con comienzo (y por ende con fin), la promesa se encarga de mantener la tensión, de obviar que la recta se curve bajo el peso del pasado y el presente. El tiempo, al ser habitado por ella, deviene *historia;* la historia a su vez, entendida como espacio de su cumplimiento, aloja en su seno la esperanza. El lenguaje de los hechos, por brutal o decepcionante que resulte, nunca tendrá la última palabra, porque *sólo puede ser última la primera,* la de la creación (Gén 1), *que es además la misma de la promesa* (Gén 12; 2 Sam 7).

Todavía más; porque la palabra promisoria contiene entre sus objetivos al mismo Dios que promete («yo seré vuestro Dios»), sus realizaciones históricas no la vacían nunca. El cumplimiento de los objetivos concretos produce la aceleración de nuevas expectativas, no la distensión del ánimo expectante; lejos de cerrar el horizonte, lo reabre desplazándolo y orientándolo hacia perspectivas inéditas. Así es como ha podido hablarse con razón de «la constante plusvalía de la promesa» [21], rasgo a tener en cuenta para explicar la naturalidad y fluidez con que el pensamiento bíblico ha pasado de estas concepciones preescatológicas, que nos han ocupado hasta ahora, a una escatología propiamente dicha. Se explica así también que no sea fácil acotar limpiamente un estrato literario en el que haga su aparición por vez primera el lenguaje estrictamente escatológico.

II. LA PROMESA EN EL PROFETISMO Y LA APOCALIPTICA

¿Aparece este lenguaje en el profetismo de Israel? Si por *lo escatológico* entendemos —como debería ser el caso— no necesariamente lo situado *más allá* de la historia, sino lo que supone *el cumplimiento definitivo de la promesa,* y que por tanto es *lo último* al consumar el curso de los tiempos, entonces es lícito responder afir-

[21] MOLTMANN, *Teología...,* 132, 137; cf. GRELOT, 331: «tras cada realización del objetivo asignado, el horizonte se alarga de nuevo y aparece otro objetivo... Más allá de estos objetivos parciales se abre siempre una perspectiva indefinida..., de modo que el cumplimiento histórico de las promesas no agota jamás su contenido total».

mativamente a la pregunta que se acaba de formular [22]. En todo caso, el mensaje profético va a ser prolongado en términos inequívocamente escatológicos por la apocalíptica.

1. La escatología en los profetas

Comencemos por los profetas de los siglos VIII al VI. En ellos, el porvenir aparece escindido por un acontecimiento que rompe la línea histórica a la que nos hemos venido refiriendo hasta ahora: se trata del juicio.

Oseas, Miqueas, Amós y el primer Isaías son testigos de una historia atormentada; sus oráculos no pueden entenderse al margen de esa historia. Las prevaricaciones del pueblo desencadenan una larga serie de cataclismos nacionales que provocarán la irrupción de lo que Amós designa —por vez primera— como «el día de Yahveh» (Am 5,18-20) [23]. Sus efectos alcanzan sobre todo a Israel, que será presa de los pueblos paganos limítrofes, pero terminan por volverse también contra éstos y, finalmente, contra todo el género humano: «la tierra ha sido profanada bajo sus habitantes... Por eso una maldición ha devorado la tierra y tienen la culpa los que la habitan» (Is 24,5s).

Este ominoso cuadro reviste trazos peculiares en cada uno de los profetas antes mencionados, conforme a las coordenadas de tiempo y espacio en que se afincan sus vaticinios. Pero las diferencias circunstanciales no prevalecen sobre la coincidencia sustancial: de la historia hay que aguardar, en primera instancia, una ruptura. *Sólo después de la experiencia del juicio cabrá esperar el cumplimiento de la promesa.*

Porque —y éste es el segundo elemento característico de la predicación profética— el sentido último de esta intervención divina no es la destrucción, sino la salvación. Su índole punitiva no supondrá «el aniquilamiento de la fidelidad de Yahveh a sí mismo. Por ello puede ser entendida como juicio que prepara algo nuevo final» [24]. Si en el deuteronomista los premios y los castigos, la bendición y la

[22] Sobre la escatología en los profetas, vid VON RAD, *Théologie* II, 99-105; MOLTMANN, *Teología*, 163-173, VRIEZEN, «Prophetie und Eschatologie», en PREUSS, 88-128 (ensayo comentado por W. KOHLER, «Prophetie und Eschatologie in der neueren alttestamentlichen Forschung», ibid, 259-292), J LINDBLOM, «Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?», ibid, 31-72, J KEGLER, «Prophetisches Reden von Zukunftigen», en VV AA., *Eschatologie und Friedenshandeln* (Stuttgart 1982) (2ª ed.), 15-58; MULLER, 222-224, ZIMMERLI, 99-148, WOSCHITZ, 245-285

[23] GROSS, 670s, VON RAD, *Theologie* II, 105ss; ZEDDA, 47-49, GRELOT, 347-352, MULLER, 69-87

[24] MOLTMANN, *Teología*, 168, cf. ZIMMERLI, 101-103

maldición, eran posibilidades simultáneamente abiertas ante el pueblo, los profetas periodizan ambas posibilidades, haciéndolas sucesivas y subordinando la primera a la segunda; el elemento negativo de la acción divina (destrucción, castigo...) no es fin en sí mismo, sino que tiene un carácter terapéutico; sirve para preparar el don definitivo de la salvación.

Y así, a través de la ruina devastadora del juicio se presagia el gesto reparador de Dios. En Amós, aun prescindiendo de 9,11ss, seguramente posterior («el día aquél yo levantaré la cabaña de David ruinosa, repararé sus brechas, restauraré sus ruinas...»), figura la llamada a la conversión, merced a la cual «quizá Yahveh Sebaot tenga piedad del resto de José» (5,15). Oseas fulmina contra Efraím y Judá las más duras invectivas (5,3-7; 6,4-5) para concluir, con patética inconsecuencia, en la imposibilidad psicológica de que Dios mantenga hasta el final su furor contra ellos: «¿cómo voy a dejarte, Efraím; cómo entregarte, Israel? ¿Voy a dejarte como a Admá y hacerte semejante a Seboyim? Mi corazón se me revuelve dentro, a la vez que mis entrañas se estremecen. *No ejecutaré el ardor de mi cólera...»* (11,8ss). Miqueas es autor de un oráculo que se hará célebre más tarde: «y tú, Belén-Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti ha de salir el que dominará en Israel... Yahveh los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz. Entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel» (5,1s). La misma expectación mesiánica dicta a Isaías la descripción de 11,1ss: «saldrá un vástago del tronco de Jesé y brotará un retoño de sus raíces. Se posará sobre él el espíritu de Yahveh...». Por eso el profeta puede exclamar en medio de sus pruebas: «aguardaré a Yahveh, el que esconde su rostro de la casa de Jacob, y lo esperaré» (8,17).

Así pues, la palabra profética que anuncia el juicio no se agota en éste. Por el contrario, a lo que tiende, en definitiva, es a la previsión de un acto salvador. Pese a todas las catástrofes históricas, el Dios de Israel es fiel a su promesa y la mantiene por encima de la endémica infidelidad del hombre. Pero ¿tiene todo esto algo que ver con la escatología? Indudablemente: aquí no sólo se manifiesta que los acontecimientos discurren en una determinada dirección, *que el tiempo es historia,* sino, y sobre todo, que dicha historia se encamina hacia su desembocadura en un término, la salvación, y que tal término es fruto de una intervención decisiva e irrevocable de Dios.

Ahora bien, el término ¿está cerca o lejos? ¿Es intrahistórico o metahistórico? En realidad, las respuestas a estas preguntas no son ya determinantes; lo determinante es más bien el hallazgo de un *télos,* de una meta última de la historia que, siendo de signo positivo, acredita la esperanza y prohíbe la desesperación, aun en las situacio-

nes más desesperadas. Puede, pues, afirmarse legítimamente, según se ha adelantado más arriba, que los profetas preexílicos han escatologizado la promesa, y ello sin necesidad de interpretar el *télos* de que nos hablan en sentido cronológico, como *término del tiempo.*

En todo caso, ambas preguntas van a ser respondidas: la primera, por una nueva generación de profetas que ejercen su ministerio durante o tras el exilio babilónico; la segunda, ya en el umbral del Nuevo Testamento, por la literatura apocalíptica.

La situación del pueblo bajo el dominio de Babilonia es tan desalentadora y decepcionante como lo fuera bajo el de Asiria. El juicio anunciado por los profetas clásicos parece estabilizarse con este nuevo *status* de opresión. Por ello cobra más urgencia la llamada a la esperanza en una intervención cercana de Dios. «Mirad que vienen días...»; Jeremías encabeza con este exordio apremiante varios de sus oráculos alentadores (23,5.7; 30,3; 31,31; 33,14; etc.). Más expresivo aún es un pasaje de Ageo: «dentro de muy poco tiempo... llenaré de gloria esta casa, dice Yahveh Sebaot» (2,6-7). Pero sobre todo es el Deutero-Isaías [25] quien acierta a describir con incomparable eficacia la gozosa vecindad de la salvación: «consolad, consolad a mi pueblo..., y decidle bien alto que ya ha cumplido su milicia, ya ha satisfecho por su culpa... Se revelará la gloria de Yahveh y toda criatura la verá» (40,1ss); «he aquí que yo creo de nuevo; ya está en marcha, ¿no lo reconocéis?» (43,19); «tus vigías alzan la voz, a una dan gritos de júbilo, porque con sus propios ojos ven el retorno de Yahveh a Sión» (52,8).

El denominador común de este relanzamiento de una esperanza que toca con las manos su objetivo es la recobrada intimidad del hombre con Dios, enunciada con las fórmulas de pertenencia recíproca ya acuñada por P: «yo seré *su* Dios y ellos serán *mi* pueblo» (Jer 31,33; cf. Is 55,3; Ez 36,28; etc.).

En este nuevo sesgo del profetismo escatológico aparece, junto al de la proximidad, otro elemento importante, que ha sido ya anticipado en el texto de Is 43,19: la salvación será *nueva creación.* El coeficiente *novedad* cobra una relevancia inédita y se extiende a la totalidad de lo real [26]: la acción salvífica divina será portadora de un nuevo David y una nueva Sión, de un nuevo éxodo y una nueva alianza, de un corazón y una humanidad nuevos, de unos cielos y tierra nuevos. El Trito-Isaías expresará así esa novedad totalizante: «he aquí que creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados

[25] En quien, según Kegler, hallamos «un discurso sobre el futuro acuñado *soteriológicamente*», que es ya «salvación efectiva» (a.c., 42).

[26] J. Behm, «Kainós», en *TWNT* III, 451ss; Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971), 289ss.

los primeros ni vendrán a la memoria; antes habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear» (65,17s).

El tema de la nueva creación enfatiza obviamente el carácter de ruptura inherente a la espera de la salvación escatológica, ruptura ya implicada, como se apuntó más arriba, en los oráculos del juicio. Pero además esta idea de una creación nueva confiere dimensiones cósmicas al *éschaton.* Situada en esta tesitura, la reflexión de Israel sobre el fin de la historia no podía diferir por más tiempo la respuesta a otro de los interrogantes que nos formulábamos anteriormente: la salvación definitiva ¿tendrá lugar en el marco del tiempo, o esta meta última del acontecer histórico desbordará historia y tiempo para instalar al mundo y a la humanidad consumados en una forma nueva de duración? Con otras palabras: el fin ¿será no sólo la finalidad, sino también el término de la historia?

2. **La apocalíptica** [27]

El pensamiento judío postexílico ha evolucionado hacia una reformulación de su esperanza en términos apocalípticos. Ante todo porque, según acaba de advertirse, la profundización de los elementos novedad-ruptura en las últimas manifestaciones del profetismo preparaba ya el terreno a la emergencia de esta forma de pensamiento. Pero también porque el entusiasmo despertado por los anuncios proféticos de una salvación próxima, de una reconstrucción en plenitud del pueblo, de una restauración de la monarquía davídica que sería instauración del reino de Dios, se va enfriando paulatinamente, al contacto con la amarga realidad.

Sometido a nuevas pruebas, enfrentado una vez más con un presente que dista mucho de ser escenario de una salvación consumada, Israel comienza a sospechar que la angostura del tiempo no es capaz de contener la plenitud rebosante del cumplimiento de la promesa. *Tal cumplimiento habrá, pues, de esperarse no en o del curso de la historia, sino de su término.* Cuando esa sospecha se convierta en

[27] La literatura es inabarcable; vid la recogida por S. DEL CURA, «Escatología contemporánea· la reencarnación como tema ineludible», en *Burg* (1994), 316, nota 19 Para una primera información P. GRELOT, «Apocalíptica», en *SM* I, 322-329; R TREVIJANO, *Orígenes del cristianismo* (Salamanca 1995), 211-235; J J. TAMAYO, *Para comprender la escatología cristiana* (Estella 1993), 85-92; 117-119, H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung* (Freiburg-Basel-Wien 1984) (2.ª ed.), 26-32, con la bibliografía indicada en p 27, nota 20 Siguen siendo útiles los trabajos ya clásicos de J B. FREY («Apocalyptique», en *SDB* I, 326-354) y D.S RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (London 1964) Sugerencias originales en P LAMPE, «Die Apocalyptiker Ihre Situation und ihr Handeln», en *Eschatologie und Friedenshandeln,* 59-114 (sobre todo las p 62-93).

certidumbre, alrededor del siglo II a C , la escatología veterotestamentaria habrá culminado su laborioso itinerario

Porque tambien la revelación, y no solo las fuentes extracanonicas, contiene escritos pertenecientes a este genero [28]

De ellos, el ejemplo acabado es el libro de Daniel [29] Al término de la sucesión de los reinos temporales, Dios instaurará el suyo, un reino eterno y liberador (2,44, 4,31, 6,27), que representa la culminación del que había fundado en Israel, al tiempo de la dinastía davídica Se subraya la índole trascendente del mismo es un imperio venido de lo alto, puesto que es instaurado por el Hijo del hombre que viene «en las nubes del cielo» (7,13-14) y preexiste en las alturas celestes «como el arquetipo del mundo terrestre» [30] 7,9-10 Al igual que en el reino davidico, el motivo de la alianza se conserva el pueblo que Dios ha elegido participará directamente de este imperio del Hijo del hombre 7,27 Por otra parte, este presenta rasgos que lo emparentan con la tradición mesianica, en cuanto a la escatología profética, la voluntad de continuidad con ella se pone de manifiesto en la exégesis del oráculo de los setenta años (Jer 25,12, 29,10) 7,25, 9,24-26, 12,7 [31]

En resumen, el libro de Daniel recapitula las sucesivas etapas de la esperanza de Israel —alianza, reino de Dios, mesianismo, oráculos proféticos— en un grandioso cuadro sintético que contempla «la historia ya pasada como un proceso histórico predicho por Dios» [32] que se cierra con la intervencion decisiva «al final de los días» (11,40-12,13), aquí la expresión tiene ya un evidente sentido estrictamente escatológico [33] Singularmente importante es la insistencia en el caracter *trascendente,* respecto al tiempo, de la consumacion, el don de Dios no pertenece a la historia, aunque se haya comunicado parcialmente en ella Procede de lo alto Se explicita asi la intuición latente en la fe de Israel en la promesa, nunca amortizada —ni amortizable, como se notaba más arriba— por cumplimientos intrahistóricos En el don que viene «entre las nubes del cielo» se comprueba finalmente que «la razón de la constante plusvalia de la promesa y de su permanente exceso por encima de la historia reside en la índole inagotable del Dios de la promesa ésta no se agota en

[28] Vid en MOLTMANN, *Teologia* 177ss, una valoracion positiva de la apocaliptica *canonica* cf tambien GROSS, 675ss

[29] GRELOT, 340-342, ZEDDA, 83 87, ZIMMERLI, 156 161, W S MCCULLOUGH, «Israels Eschatologie von Amos bis zu Daniel», en PREUSS, 394 414, BARTH, 82 100

[30] GRELOT, 341

[31] VON RAD, *Theologie* II, 281s

[32] Ibid , 282

[33] Sobre los antecedentes de esta formula en otros libros del Antiguo Testamento, vid J SCHREINER, «Das Ende der Tage», en PREUSS, 198-216

ninguna realidad histórica, sino que sólo se aquieta en una realidad que esté en total concordancia con él» [34]

III RECAPITULACION

El desarrollo de las ideas escatologicas del Antiguo Testamento no ha sido homogéneo ni cronológicamente uniforme Desde que el pueblo es consciente de vivir bajo un regimen de promesa, su religiosidad contiene altas dosis de esperanza, pero *hay periodos de esperanza ralentizada o estancada y períodos de esperanza acelerada* El motivo de esta notable arritmia reside en la estrechísima vinculación de esperanza e historia La promesa se percibe como fuertemente soldada a la tierra y a sus bienes, madura para el pueblo al compas de sus avatares políticos y económicos Ahora bien, el saldo complexivo de estos no puede decirse que sea positivo La historia de Israel es mas rica en el desengaño de los reveses que en la euforia de los triunfos ¿Como entonces ha sobrevivido la actitud esperanzada a la casi constante experiencia de su contradicción, rubricada por frustraciones y dilaciones innumerables? ¿Por que el magnetismo de la promesa se ha conservado incolume, encajando la usura del tiempo sin mengua de su virtualidad atractiva?

Quienes sostengan que Israel concibio los contenidos de la promesa como *exclusivamente* históricos e inmanentes, y que por tanto la esperanza paleotestamentaria es una esperanza *materialista* [35], difícilmente podrán dar razón de su supervivencia a lo largo de tantos y tan graves naufragios como la historia deparó a este colectivo tenzmente esperante

La respuesta a tan singular paradoja estriba en algo ya apuntado anteriormente *la promesa comprende,* a mas de sus objetivos históricos, materiales, inmanentes, *al mismo Dios que promete* Y Dios es el sostenedor de su palabra, el fiel, el veraz «Vosotros sereis *mi* pueblo, yo seré *vuestro* Dios» Este sustrato último de la promesa, explicitado por la fuente sacerdotal, se revalida incansablemente en la predicación profética «Yo te desposaré conmigo para siempre, te desposaré conmigo en fidelidad, y tu conocerás a Yahveh» (Os 2,21-22), «yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo Todos ellos me conocerán, del más chico al mas grande» (Jer 31,33-34), «. os daré un corazón nuevo , infundiré mi espíritu en vosotros Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Ez 36,26-28)

[34] MOLTMANN, *Teologia* 137

[35] Tal es la interpretacion que gusta de hacer el judio Bloch de lo que el llama «la religion del exodo» Pero tampoco faltan exegetas que la compartan, cf BARTH, 9ss, 33ss

Is 54 contiene a este respecto expresiones absolutamente memorables; lo que Dios quiere para Israel es *una comunión de vida fundada en el amor y perpetuamente estabilizada en la fidelidad:* «los montes se correrán y las colinas se moverán, pero mi amor no se apartará de tu lado y mi alianza de paz no se moverá» (v.10). El sentimiento de pertenecer a ese Dios, más aún, de *poseerlo,* es la experiencia nuclear de la religiosidad israelita, preponderante por encima y por debajo de cualquier otra experiencia, y por ello capaz de mantener enhiesta la esperanza, a despecho de sus categóricas refutaciones empíricas.

Con otras palabras: *la promesa y el Dios de la promesa coinciden.* Al término del secular proceso de desarrollo de la escatologia bíblica, se constata que el objeto de la palabra promisoria de Dios no es un cierto número de bienes materiales o terrenos. Su elemento medular es la relación religiosa Dios-hombre; a ella se orientaba la alianza y ella es la que ha ido destacándose cada vez más nítidamente en el transcurso de las diferentes etapas de la esperanza bíblica. De ésta podría, pues, decirse que, en rigor, el propio Dios es su *éschaton:* «fe en Yahveh y esperanza en el futuro» son «dos factores interdependientes» [36].

Dicho esto, conviene no olvidar que ese fondo trascendente de la esperanza no ha desdeñado nunca la inmanencia; por el contrario, es en la inmanencia donde ha cobrado concreción, parcial, pero real. Cierto que el Antiguo Testamento concluye su reflexión esatológica con el postulado de un acontecimiento último, agente de una salvación plenaria y universal, irrevocable e irrebasable, que viene a ser como una irrupción de la trascendencia en el mundo histórico. Cierto también que este acontecimiento implica una ruptura *temporal* neta, con un *antes* (el tiempo de la no-salvación) y un *después* (espacio de plenitud salvífica).

Mas ¿implica también una ruptura *local,* no sólo un antes y un después, sino también un *más acá* y un *más allá?* ¿Es la historia sola la que queda terminada y, en este sentido, anulada por superación y asunción en la esfera, cualitativamente superior, de la salvación plenaria? ¿O la terminación y anulación de *este* tiempo ha de extenderse también a *este* mundo, que habría de ser sustituido por *otro?*

Expresado con mayor claridad: el proceso de escatologización progresiva al que hemos asistido ¿se mueve en dirección a un «fin del mundo», y por ende hacia la espiritualización y desmundanización de su objetivo último?

La problemática de la nueva creación será tratada en un próximo capítulo del presente libro; sin embargo, ya ahora se debe anticipar

[36] PREUSS, 304 («Jahweglaube *als* Zukunftserwartung»); de ahí que el Antiguo Testamento no hable «de Dios *y* la esperanza», sino «de Dios *como* esperanza».

que la letra y el espíritu del Antiguo Testamento oponen a la esperanza espiritualista el mismo veto que antes se ha hecho valer contra una esperanza crasamente materialista. Sean cuales fueren las interpretaciones que se ofrezcan de la literatura apocalíptica extracanónica —en la que seguramente coexisten concepciones escatológicas diversas, incluso contradictorias—, parece claro que ni el libro de Daniel ni los pasajes apocalípticos incrustados en otros libros del Antiguo Testamento imponen una comprensión del *éschaton* como paso de *este* a *otro* mundo. En ninguna parte aparece la espera de un más allá supraterreno, espiritual, como alternativa al más acá terreno y material. Lo que se espera es la trasmutación de las realidades terrestres por obra de la instauración del reino de Dios, el vuelco decisivo de la historia por la irrupción del juicio y la salvación. El mundo en sí puede seguir siendo materialmente el mismo a ambos lados del límite; *más acá* de éste hay una situación de pecado, de déficit existencial; *más allá* se implanta no una infraestructura cósmica diversa, sino la nueva situación de justicia, de fraternidad universal, de plenitud vital [37].

Ha sido sin duda la fe en la creación el factor que evidenció como inasumible para el israelita piadoso la tesis dualista (tan frecuente en la literatura apocalíptica extracanónica), según la cual este mundo no tiene salvación y ha de ser sustituido por otro. La convicción de que Dios creó para salvar *todo* lo creado era incompatible con tal tesis. Por eso no se detecta en la apocalíptica canónica una dialéctica del tipo *mundo presente-mundo futuro* como magnitudes recíprocamente excluyentes; por eso la ruptura que el *éschaton* importa es *temporal,* no *espacial.* Por eso, en fin, hemos podido afirmar que el despliegue de las ideas escatológicas no ha ido en la dirección de una espiritualización desmundanizada, y que el carácter trascendente de la consumación no ha abolido la dimensión inmanente de lo consumado. Se verifica así el principio (postulado en el capítulo anterior) de la necesaria conjunción *inmanencia-trascendencia,* y se confirma el carácter antibíblico de una supuesta oposición entre escatología e historia.

En todo caso —y esto sí es lo decisivo—, la esperanza de Israel es escatológica porque tiende no a una recuperación o reinstauración del pasado, sino a la gloriosa densidad de un futuro plenificador. El sueño de un retorno le está vedado a esta esperanza justamente por su realismo histórico; el camino de vuelta al pretérito se encuentra bloqueado por la crónica miseria del presente. Así que la única vía transitable es la que discurre hacia adelante. Por ella se ha internado el pueblo elegido, con la sola fianza de la palabra promisoria de Yahveh.

[37] BARTH, 87-103.

CAPÍTULO II

VIDA, MUERTE Y RESURRECCION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFIA

J. ALONSO, *Jacob lucha con Elohim* (Santander 1964); H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death* I (Lund 1974); P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle* (Paris 1971); G. GRESHAKE-J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung* (Darmstadt 1986); R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (=MRAT) (Neuchâtel 1956); ID., «Résurrection dans l'Ancien Testament et le judaïsme» (=RAT), en *SDB* X, 437-487; E.F. SUTCLIFFE, *The Old Testament and the Future Life* (London 1946); H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments* (München 1973) (hay trad. esp.); S. ZEDDA, *L'escatologia biblica* I (Brescia 1972).

Como se ha expuesto en el capítulo anterior, la religión de Israel ha generado una interpretación teológica de la historia sostenida por la esperanza en su consumación escatológica. De ese modo responde a la cuestión sobre el sentido último de la humanidad y del mundo. Mas lo que se plantea de inmediato es la cuestión sobre el destino del individuo humano: ¿cómo, cuándo, dónde le alcanza a él, en tanto que persona singular, la promesa de salvación? Toda vez que el fin de la historia acontece para cada hombre en el fin de su existencia, la esperanza creyente habrá de ajustar cuentas con ese fin, perentoriamente impuesto por la muerte; tendrá que preguntarse no sólo por el significado teológico de esa muerte, sino también por lo que eventualmente quepa aguardar tras ella.

A esta cuestión, también conocida como el problema de la retribución, va a consagrar Israel una reflexión tan prolongada y laboriosa como la que le ocupara en la elaboración de su teología de la historia y su escatología; sólo a las puertas del Nuevo Testamento, en efecto, se comenzará a hacer luz sobre el sentido de la muerte y la suerte final de los muertos.

I. LA VIDA

Para comprender la actitud con que Israel encaró, de entrada, el problema de la muerte, hay que partir de su idea de la vida. La palabra promisoria de Yahveh incluye, como se ha visto, la posesión de

un país rico, la fecundidad, el disfrute estable de los bienes materiales; la esperanza fija, pues, la mirada de los fieles sobre la tierra, no sobre el cielo. El Sal 115,16 expresa con eficaz sencillez esta verdad: lo que atañe al hombre está aquí abajo, en «la tierra que ha sido dada a los hijos de Adán»; por el contrario, «los cielos son los cielos de Yahveh».

Nada más lejos, pues, de Israel que un sentimiento trágico de la vida. Bien al contrario, el concepto *vida* se expresa con un plural intensivo *(hayyim)* que significa también *felicidad* [1]; a ella pertenecen la fuerza, la firmeza, la seguridad, el bienestar, la salud. Esta interpretación luminosa de la vida aflora elocuentemente en el paralelo vida-luz (Job 3,20; Sal 36,10). Vivir y *existir* no son sinónimos; la vida es más que la mera existencia, al implicar una idea de plenitud existencial. Es el bien supremo, por el que el hombre está dispuesto a dar todo lo que posee (Job 2,4), que merece ser conservado a costa de cualquier cosa, incluso del honor, pues «vale más perro vivo que león muerto» (Ecl 9,4). Para el israelita, el ideal más querido es la preservación y prolongación de la vida; a ello alude constantemente la predicación deuteronómica y profética: Dt 5,16; 16,20; 30,19.21; Am 5,4.6.14; Ez 18,23.32; etc.

En la base de este amor apasionado por la vida no está tanto una concepción «materialista» de la existencia cuanto la convicción de que ella es *don de Dios,* es decir, tiene el mismo origen que la promesa. Yahveh es *el viviente* por antonomasia (Dt 5,26; Sal 42,3; 84,3; Jer 10,10; etc.), hasta el punto de que la expresión se ha convertido en una fórmula de juramento (1 Sam 14,39; Jer 4,2; 12,16); en él está «la fuente de la vida» (Sal 36,10; Jer 2,13; 17,13), la cual, por consiguiente, participa en cierta medida de su santidad.

Así las cosas, se entiende que la noción de *vida,* lejos de ser religiosamente neutra o puramente fisicista, sea un concepto teológico que desborda los límites estrictamente biológicos. Ella es para Israel esa plenitud existencial antes señalada *porque es Yahveh quien la otorga, la conserva y la prolonga,* como presupuesto y parte integrante de la promesa y como comunicación de su propio *ser viviente* (Gén 2,7).

El punto máximo de vitalidad se alcanza cuando la relación hombre-Dios es actuada como *comunión.* Es entonces cuando el israelita piadoso puede confesar: «tu gracia vale más que la vida» (Sal 63,4); no porque los conceptos que se comparan sean experimentados como antinómicos, sino más bien porque se comprueba su identidad de fondo. Puede darse entonces la vida que es plenitud existencial in-

[1] G. von Rad, «Zao», en *TWNT* II, 844s; Martin-Achard, MRAT 11ss; G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1953), 49-61.

cluso en medio de dificultades, penurias y sinsabores. Los salmos ofrecen los mejores ejemplos de una existencia que es *vida* a despecho de las circunstancias adversas, porque está radicada en Dios: el peregrino que afronta un fatigoso viaje por el gozo que le produce «la casa de Yahveh» (Sal 122), en cuyos atrios «un día vale más que mil» (Sal 84,11); el fiel que experimenta en su interior la alternancia de la serenidad religiosa más profunda y la prueba más dolorosa (Sal 119; comparar los v.47.92.103.165 con los v.23.38.41s.61.143); el pecador que implora el perdón para recobrar «el gozo y la alegría» (Sal 51).

Si, pues, la vida es el valor supremo en cuanto lugar de la comunión con Dios, se reduce a un mínimum cuando el hombre ha roto su relación teologal. Una existencia que se despliega al margen de la alianza no es *vida* auténtica, sino un «invocar la muerte con obras y palabras» (Sab 1,16). Trangredir el precepto divino es hacer la experiencia de la propia condición mortal (Gén 2,17). La muerte, negación de la vida, es a la vez *excomunión,* expropiación del ámbito de relación con el Dios vivo, como se verá a continuación.

II. LA MUERTE, LOS MUERTOS, EL «SCHEOL»

La visión positiva de la vida, tal y como acaba de reseñarse, no podía menos de condicionar la concepción de la muerte, imponiendo una valoración radicalmente negativa de ella y de la situación en que sitúa a quien la sufre [2].

1. **La muerte y los muertos**

Porque la vida es la suma de todos los bienes, la muerte sólo puede ser el compendio de todas las desdichas. Es cierto que algunos textos la presentan como el remate natural de la existencia [3]. Así, la muerte de los patriarcas es «irse en paz con los padres» (Gén 15,15), morir «en buena ancianidad, lleno de días» (Gén 25,8), «juntarse con su pueblo» (Gén 35,29), «con los suyos» (Gén 49,29.33); la muerte es la resolución natural de los elementos constitutivos del ser humano (Gén 3,19); es la ley universal de toda carne (Si 41,4; Sab 7,1). Parece, pues, que debiera ser vista como algo sobrentendido.

[2] GRELOT, 51ss; MARTIN-ACHARD, MRAT, 21ss; G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament* I (Genève 1963), 335-338, 349-353; F. DINGERMANN, «Tod im AT», en *LTK* X, 218s; GRESHAKE-KREMER, 97-102.

[3] MARTIN-ACHARD, RAT, 440.

Pero el tono de resignada serenidad con que estos textos aluden a la muerte no logra acallar la nota dominante: *la muerte es el mal por excelencia.* Al carácter luminoso de la vida se oponen los trazos más sombríos para describir la muerte: ella es la del «amargo recuerdo» (Si 41,1; cf. 14,12.16) que suscita lágrimas (Si 22,11); la «espesa noche» es «imagen de las tinieblas» que aguardan a los que van a morir (Sab 17,20), de forma que «tinieblas» y «muerte» pueden ser usados como sinónimos (Sal 88, 7.13); la muerte hace que los hijos de Adán sean «bien poca cosa» (Sal 89,48), que la existencia sea efímera como la flor y huidiza como la sombra (Job 14,2). Todavía más; ella parece inferir una suerte de incomunicación con Dios, una situación de práctica *excomunión* [4]; ni los muertos pueden alabar a Yahveh (Is 38,11.18-19; Sal 6,6; 30,10; 88,11-13; 115,17), ni Yahveh se preocupa de los muertos (Sal 88,6.11) [5].

Es claro que la no-relación *de hecho,* afirmada en estos lugares, nada tiene que ver con un dualismo ontológico que pretendiera emancipar el reino de la muerte (o del mal en general) del poder de Dios sobre toda la creación, incluso sobre la muerte misma. Yahveh conserva siempre su capacidad de intervención cerca de ella; nadie puede esconderse en el *scheol,* pues hasta allí llega su mano (Am 9,2; cf. Sal 139, 7-8; Job 34,22), o allí puede hacer sus prodigios (Is 7,11; Sal 135,6) [6]. En realidad, la excomunión respecto de Dios en que coloca la muerte al hombre es un aspecto particular —aunque sin duda el más significativo teológicamente— de una condición general: el estado de muerte se describe como situación de «silencio» (Sal 31,18; 94,17; 115,17) y de «olvido» (Sal 88,13; Ecl 9,5-6), esto es, *de soledad existencial.*

En todo caso, empero, importa subrayar que *los muertos sobreviven;* la tesis de una *muerte total (Ganztod),* con la que han especulado hasta fechas recientes algunos teólogos protestantes, es absolutamente desconocida para el Antiguo Testamento [7]. La muerte significa la pérdida de la vida, pero no la cesación de toda forma de existencia; recuérdese que —según se adelantó más arriba— la vida

[4] SUTCLIFFE, 63-67, WOLFF, 160s

[5] Los intentos de algunos exegetas para mitigar la crudeza de esta ruptura de relaciones, reduciéndola por parte del muerto a su imposibilidad de tomar parte en el culto litúrgico de la comunidad, y por parte de Dios a «una providencia no tan activa como la que tiene con los vivos» (ZEDDA, 105), parecen nacer de escrúpulos dogmáticos y no atienden suficientemente a la lógica del pensamiento bíblico en este punto

[6] MARTIN-ACHARD, RAT, 442

[7] «Los modernos exegetas convienen en que nunca ha habido en Israel una *Ganztodvorstellung»* (W. BERG, en A GERHARDS [Hrsg], *Die grossere Hoffnung des Christen* [Freiburg i B 1990], 31) Tal constatación se me antoja absolutamente capital, habría que preguntarse si hubiese sido posible el orto de la fe resurreccionista desde una tanatología que entendiese la muerte como *Ganztod*

es más que la existencia. Ahora bien, esa supervivencia postmortal entraña una tan categórica reducción del dinamismo propio del ser vivo que se puede hablar del difunto como del *no existente* (Job 7,21; Sal 39,14), sin que se quiera insinuar con ello que *todo* el hombre ha sido aniquilado y sin que esa supervivencia pueda asimilarse a una supuesta inmortalidad del alma [8].

Justo entre esos dos extremos hay que emplazar la designación hebrea de los muertos como *refaim.* La etimología del término es incierta; la mayoría de los autores se inclina por derivarlo del verbo *rafah* (ser débil) [9], derivación que cuadra bien con el contexto en que aparece el sustantivo que nos ocupa: Is 14,9-10; 26,14; Sal 88,11. El Eclesiastés describe insuperablemente la miseria de esta vida dimidiada, en la que «nada se sabe... ni hay obra ni razones ni ciencia ni sabiduría» (Ecl 9,5.10).

2. **El «scheol»**

La descripción del estado de los muertos ha de ser completada con la del lugar que ocupan, puesto que la *forma mentis* hebrea (que discurre con imágenes, más que con abstracciones) gusta de plasmar en términos locales lo que otro tipo de lenguaje más especulativo definiría en clave de situación o condición existencial. El lugar de los muertos es el *scheol* [10], destino sin retorno, reino de las tinieblas y del polvo, tierra del olvido, donde sus inquilinos arrastran una semiexistencia umbrátil, y (lo que es teológicamente más importante) *que funge como residencia indiscriminada de todos los muertos:* pequeños y grandes, esclavos y señores (Job 3,19), necios y sabios (Ecl 2,15). En suma, *es una suerte común lo que el scheol ofrece a todos los vivientes,* como reconoce melancólicamente el Eclesiastés: «hay un destino común para todos» (Ecl 9,3; cf. 3,20).

A esta nivelación de la situación postmortal no obstan algunos textos —probablemente residuos de una tradición más antigua— en

[8] Idea, como es sabido, extraña a la antropología hebrea, en la que el término *nephesch* nada tiene que ver con nuestra noción de «alma», cf RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios* (Santander 1992) (2.ª ed), 19-26, 52-59. Una curiosa obra (F. HEIDLER, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele* [Gottingen 1983]), tanto más sorprendente cuanto que su autor, teólogo protestante, pretende recuperar la auténtica posición al respecto de Lutero, sostiene la tesis de la inmortalidad del alma como doctrina genuinamente bíblica, ya presente en el Antiguo Testamento Se volverá sobre este asunto al tratar de la doctrina de Sab.

[9] F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum, sub voce,* 784

[10] R. CRIADO, «La creencia popular del AT en el más allá. el seol», en *XV Semana Bíblica Española* (Madrid 1955), 21-56, MARTIN-ACHARD, MRAT, 36-43, WOLFF, 155-165, ZEDDA, 100-108

los que parece establecerse una diferencia de rango entre los difuntos, que conservarían su jerarquía social: Is 14,18.20; Ez 32,22-27. Pues la desigualdad, amén de ser puramente accidental, no se debe a consideraciones de orden ético, sino más bien al reflejo póstumo de la gloria que rodeó al difunto en la tierra [11].

Así pues, el *scheol* es la morada de todos los muertos, no el ámbito de retribución de cierta categoría moral de muertos. Si la situación de sus habitantes es penosa, hasta el punto de que algunos textos lo llaman «lugar de perdición» (Sal 88,12; Job 26,6; 28,22; 31,12), ello se debe no tanto a una disposición de la justicia distributiva como a una concepción de la vida y la muerte que, por lo demás, no dista mucho de las reinantes en otros pueblos y culturas de la época [12].

Pero esta concepción tenía que plantear graves interrogantes a la conciencia religiosa de Israel. Si en efecto el destino postrero es idéntico para todos, ¿cómo retribuye Dios el bien y el mal? La comunión vital del hombre piadoso con Yahveh, de la que se hablaba más arriba, ¿no exige una continuidad, incluso más allá de la muerte? La respuesta a tales preguntas se buscará en un tenso forcejeo de la fe con el misterio, que por su dramática intensidad ha sido parangonado a la de Jacob con Elohim (Gén 32,23-33). El término de ese proceso modificará sustancialmente las ideas que se acaban de exponer sobre la muerte, los muertos y el *scheol*.

III. RETRIBUCION: LA TESIS TRADICIONAL

El tema de la retribución es insoslayable para Israel, dado que Yahveh es un Dios *justo*. Ya en las tradiciones más antiguas está presente la idea de que Yahveh tutela el orden moral, premiando el bien y castigando el mal. Es verdad que la noción hebrea de *tsedaqah* no coincide exactamente con nuestra idea de *justicia* [13], pero es igualmente innegable que la *tsedaqah* divina comprende también lo que podríamos llamar justicia distributiva, según la cual las acciones buenas y malas reciben de Yahveh adecuada respuesta: Adán es castigado por su desobediencia (Gén 3); Noé es salvado por su inocencia (Gén 7); la fe de Abraham merece un premio (Gén 15,16); la corrupción de Sodoma y Gomorra merece un castigo (Gén 19); etc.

[11] MARTIN-ACHARD, MRAT, 38s.
[12] G. STEPHENSON (Hrsg.), *Leben und Tod in den Religionen* (Darmstadt 1980).
[13] RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios* (Santander 1994) (2.ª ed.), 223ss, con bibliografía.

¿Dónde y cómo se actúa esa justicia distributiva? Los supuestos que condicionan la respuesta son, como se apuntó antes, las ideas sobre la vida y la muerte. A base de estas ideas, la retribución ha de ser pensada en términos de premios y castigos *temporales*. En efecto, si la existencia terrena es el único ámbito de la *vida*, si la muerte es un estado de extrema indigencia ontológica, si el *scheol* es sede indiscriminada de *todos* los difuntos, *el lugar de la justicia de Yahveh será la tierra, y su tiempo, la historia.*

1. Retribución solidaria

A lo cual hay que añadir todavía otro elemento previo y determinante de la respuesta al problema de la retribución. La antropología hebrea carga el acento sobre la dimensión social del hombre y sobre la solidaridad que hermana en un común destino al individuo con su familia, su clan, su nación [14]. El principio de solidaridad se reconoce formalmente en la legislación (Ex 20,15; Núm 15,18; Dt 5,9) y funciona de hecho en numerosos episodios de la historia de Israel: la rebelión de Coré, Datán y Abirón es castigada en los culpables y en sus parientes, servidores y amigos (Núm 16); el anatema en que ha incurrido Akán revierte sobre todo el pueblo (Jos 7); los hijos de Elí sufrirán las consecuencias de los abusos de su padre (1 Sam 2,27-36); el pecado de David atrae la peste sobre su nación (2 S 24, 1-17); la santidad de Noé lo salva a él y a «toda su casa» (Gén 7,1.13); lo mismo ocurre con Lot y su familia (Gén 19,12-16); en Abraham «se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gén 12,3).

Así pues, y aun cuando en algún texto asoma una cierta vacilación entre la responsabilidad colectiva y la singular [15], la primera respuesta que da Israel al problema de la retribución podría formularse en estos términos: *Dios sanciona el bien o el mal con premios o castigos temporales y colectivos.* La dimensión comunitaria no es tan sólo un hecho cultural común en el horizonte antropológico de los pueblos semitas. Para Israel es un hecho religioso, puesto que es el pueblo el objeto de la elección divina (Dt 7,6-8) y es con el pueblo con quien Dios ha pactado la alianza (Ex 19,3-8; 24,3-8). Será, pues, el pueblo el sujeto de la retribución, el mediador entre el individuo y

[14] J. SCHARBERT, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt* I (Bonn 1958); J. DE FRAINE, *Adam et son lignage* (Bruges 1959); ID., «Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament», en *Bibl* (1952), 234-255, 445-475.

[15] N. LOHFINK, «Wie stellt sich das Problem Individuum-Gemeinschaft in Deuteronomium 1,6-3,29?», en *Schol* (1960), 403-407; hay en este texto una tensión irresuelta entre los dos términos del dilema: Caleb queda exento del castigo que sufrirá el pueblo.

la justicia distributiva de Yahveh; a aquél le alcanzará ésta en razón de su pertenencia a la comunidad de alianza.

Este principio está codificado en Dt 28 (cf. Dt 5,32-6,3; 8,18-20; Lev 26), dedicado enteramente a estipular las bendiciones y maldiciones que recaerán *sobre el pueblo* si éste obedece o desobedece a los preceptos divinos. Tanto los premios como los castigos son de orden temporal: vida larga, fecundidad, prosperidad, riqueza; o bien muerte, enfermedad, opresión, pobreza. El libro de los Jueces utiliza reiteradamente el esquema pecado-castigo-conversión-salvación, perceptible en las historias de Otoniel (3,7-11), Débora (4,1-15), Gedeón (6,1-7,25) y Jefté (10,6-11,33). Oseas (8,11-13; 13,4-15), Amós (2,4-16; 4,6-12), Miqueas (3,9-12) e Isaías (1,21-28) explican los desastres nacionales como el pago que da Yahveh a la idolatría del pueblo, a las injusticias de magistrados y sacerdotes.

Cuando el castigo penaliza a gentes aparentemente inocentes, se deja a salvo la justicia de Dios invocando la solidaridad de los hijos en las culpas de los padres. De esta forma llegó a hacerse popular el refrán: «los padres comieron agraces y los hijos sufren la dentera» (Jer 31,29; Ez 18,2).

2. **Retribución individualizada**

Pero la solución sugerida por tal refrán distaba de ser satisfactoria. Ya Jeremías protesta contra este hundimiento de la responsabilidad personal en la colectividad, y apela a un tiempo en el que «cada cual morirá por su culpa; quienquiera que coma el agraz, tendrá la dentera» (31,30). Yahveh explora el interior del hombre «para dar a cada cual según su camino, según el fruto de sus obras» (17,10). El oráculo sobre la nueva alianza tiene su centro de gravedad en la inscripción de la ley en los corazones de *cada hombre* y no en tablas de piedra, de forma que todos y cada uno conozcan a Yahveh: 31,31-34. En estos textos resalta la preocupación por interiorizar y singularizar la relación hombre-Dios, como reacción a un colectivismo excesivo que debía de gravar pesadamente sobre la autenticidad del comportamiento religioso.

Pero el viraje decisivo hacia una religiosidad personal y la llamada más incisiva a la responsabilidad de los individuos proviene de Ezequiel, el profeta del destierro. El desastre nacional ha debilitado los vínculos comunitarios. A falta de sus elementos aglutinantes —la monarquía, el culto del Templo...—, el pueblo se atomiza y el individualismo se abre camino en las conciencias. Contra la fácil coartada de responsabilizar a las generaciones pasadas de los desastres actuales («los padres comieron los agraces...»), el profeta echa en cara

a sus contemporáneos los mismos pecados de sus antecesores: «vosotros os mancháis, conduciéndoos como vuestros padres» (20,30). De modo que la situación presente no se debe a las culpas pretéritas; es hora de olvidar el viejo refrán y aceptar la propia responsabilidad: «¿por qué andáis repitiendo en la casa de Israel ese proverbio...? Por mi vida, dice Yahveh, que nunca más diréis ese proverbio en Israel... El que peque, ése morirá» (18,1-4). La justicia del padre no salvará al hijo, ni el pecado del padre condenará al hijo (18,5-20). El malvado que se convierta, vivirá; el justo que se extravíe, morirá (18,21-24).

El sentimiento de la responsabilidad colectiva había calado tan hondamente en el pueblo que se murmura contra esta nueva concepción de la justicia: «no es justo el proceder del Señor» (18,25.29). La respuesta no se hace esperar, y parece desautorizar severamente la tesis colectiva: «¿no es más bien vuestro proceder el que no es justo?» (18,29). Como conclusión, se formula el nuevo principio: «yo os juzgaré a cada uno según su proceder» (18,30; cf. 33,12-20). *Pero la perspectiva de premios y castigos continúa siendo temporal:* 28,24-26; 33,25-29; etc.

La tesis de una retribución temporal e individual se mantiene igualmente en el libro de los Proverbios [16]: quien sigue la sabiduría, encuentra la vida (4,13; 7,2; 9,6) y la felicidad (3,18); quien se aparta de ella, va a la muerte y la desgracia (1,23-32; 7,24-27). Junto a la sabiduría están «la riqueza y la gloria» (8,18-21); el que honra a Yahveh tendrá sus graneros repletos y sus lagares rebosantes (3,9s); gozará de bienestar durante una larga vida (3,16s). Por el contrario, la existencia del pecador será breve («para el malvado no hay un mañana»: 24,20).

En la misma línea se sitúan algunos salmos; el salmo 1 contrapone la suerte del justo a la del impío con las consabidas antinomias *vida-muerte, prosperidad-desgracia.* Una contraposición análoga es el argumento del salmo 112. El salmo 128 constituye un cuadro idílico de la felicidad del justo: la bendición de Yahveh se resuelve en larga vida, fecundidad, prosperidad [17]. Pero la expresión más elocuente de la protección con que Yahveh recompensa a sus fieles durante la vida es el salmo 91: sean cuales fueren los peligros que puedan asediar su existencia, quedan todos conjurados por la tutela divina. Dios es para el justo «abrigo» (v.1), «refugio y fortaleza» (v.2), «escudo y adarga» (v.7); en estas manifestaciones conmovedoras de confianza y entrega total se desvela el móvil profundamen-

[16] SUTCLIFFE, 118-121; ZEDDA, 109-112; A.M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël* (Paris 1946), 46-53.

[17] SUTCLIFFE, 92s; H.J. KRAUS, *Los Salmos* II (Salamanca 1995), 673-676.

te religioso de la tesis retribucionista que venimos comentando: la fidelidad de Yahveh no puede defraudar a los que esperan en él [18].

IV. LA CRISIS DE LA DOCTRINA TRADICIONAL

Por muy arraigado que estuviese en la conciencia de Israel el principio de la retribución temporal, no podía soslayarse durante mucho tiempo el test de la experiencia; la confrontación con la realidad había de imponerse forzosamente a la atención de los creyentes. Y los resultados de tal confrontación conducían, de modo inevitable, a una crisis del principio mismo. En la vida real, en efecto, no siempre los justos son felices y los pecadores desgraciados; más bien sucede con frecuencia lo contrario. Mientras se sostuvo la concepción colectivista de la retribución, cabía recurrir a la solidaridad en el pecado o la justicia de los padres para paliar el desajuste entre la realidad y el principio («los padres comieron los agraces y los hijos sufren la dentera»). Mas al tomar cuerpo la conciencia de la propia responsabilidad ante la justicia de Dios («yo daré a cada cual según sus acciones»), la coherencia realidad-principio comienza a resultar amenazada. Los primeros síntomas de la crisis surgen en unas cuantas voces aisladas, profetas y salmistas, a las que seguirán dos libros íntegramente dedicados al tema: Job y Eclesiastés. En ellos la crisis se transforma en crítica devastadora, que acabará con la credibilidad de la tesis tradicional.

Jeremías plantea el problema en estos términos: «¿por qué tienen suerte los malos y son felices los traidores»? (12,1; cf. Hab 1,13; Mal 3,14s). Para el profeta la pregunta no es una cuestión académica, puesto que ha vivido en su propia carne la suerte del justo perseguido (15,10-18) que «ha servido bien» a Yahveh, pese a lo cual sufre «un penar perpetuo» y «una herida incurable». En esta tesitura, Jeremías se pregunta angustiado si Dios será «un espejismo, aguas no verdaderas». Pues su palabra, de la que es fiel portavoz, sólo le ha servido «de oprobio y befa cotidiana» (20,8).

Varios salmos recogen las mismas cuestiones inquietantes: ¿por qué Yahveh está lejos en la hora de la angustia?; ¿hasta cuándo triunfarán los impíos y sufrirán los justos? (Sal 6,4; 10,1; 13,1-3; 74,10; 94,3). La solución se busca en una intervención divina que desvela el *carácter efímero* de la prosperidad de los pecadores. En este sentido es elocuente la actitud del salmo 37; los que hacen la injusticia no son dignos de envidia, pues su felicidad aridece como el heno (v.2.9.10.20.36). El autor apela incluso a la experiencia: «fui

[18] KRAUS, 329-338.

joven, soy ya viejo y *nunca* vi al justo abandonado» (v.25). Esta confianza en una intervención de Dios que restablezca el orden aparece igualmente en Sal 6,9-11; 10,17s; Hab 2,1-4; Mal 3,17s. Se insinúa también como solución inmediata, hasta que Yahveh haga valer el derecho, *la paz interior* de que goza el justo: «cuando digo "vacila mi pie", tu amor, oh Yahveh, me sostiene; en el colmo de mis cuitas interiores, tus consuelos recrean mi alma» (Sal 94,18s). Pero sin renunciar a que los malvados reciban un día su merecido (Sal 94,22s; Sal 38,12-18).

1. El furor contestatario: Job

El libro de Job, tal y como ha llegado hasta nosotros, presenta una curiosa dualidad. Se trata de un largo poema (3,1-42,6), enmarcado por un prólogo (1,1-2,13) y un epílogo (42,7-17) en prosa [19]. Mientras el Job de la sección en prosa es el personaje que ha hecho proverbial su paciencia y resignación (1,21; 2,10), el protagonista del poema se revuelve furiosamente contra sus calamidades, en un sobrecogedor estallido de protesta ante una existencia y un Dios que le resultan incomprensibles.

Aún más importante para nuestro asunto es el diverso enfoque del problema de la retribución. El prólogo y el epílogo se mantienen fieles a la doctrina tradicional: Job es un hombre justo (1,1) *y por consiguiente rico* (1,2-4). Los males que le sobrevienen tienen por objeto poner a prueba su justicia (1,9-2,10). Comprobada ésta, Dios le devuelve con creces todos sus bienes (42,10-17). Muy al contrario, el poema constituye la más violenta requisitora contre este principio retribucionístico. Es aquí donde radica la originalidad e importancia del libro.

El poema comienza con un desesperado monólogo del justo acosado por la pobreza y el dolor moral (1,13-19), por la enfermedad y el dolor físico (2,4-10). A Job se le ha despojado de todo: bienes, familia, honor, salud. Su caso es, pues, un caso límite. La vida en estas condiciones es intolerable y Job maldice el día de su nacimiento (cap. 3). A partir de aquí se sucederán los discursos de los amigos y del propio Job, en un dramático forcejeo por hacer luz sobre tan imprevisto giro de fortuna. La tesis de aquéllos es la ya conocida: Dios reparte bienes y males a los hombres según su conducta; *así lo*

[19] Para cuanto sigue, vid. L. BRATES, «Job», en VV.AA., *La Sagrada Escritura* III (Madrid 1969); J. STEINMANN, *Le livre de Job* (Paris 1955); G. FOHRER, *Studien zum Buche Hiob* (Gütersloh 1963); DUBARLE, *Les Sages...*, 65-94; MARTIN-ACHARD, MRAT, 140-143; W. VOGELS, «Job a parlé correctement», en *NRTh* (1980), 835-852, con la bibliografía reciente.

prueba segun ellos la experiencia (4,7s, 8,8-20) Lo sucedido a Job le acusa como culpable (36,5 17-21), que se arrepienta de su pecado y Dios le restituira su dicha (22,21-30)

Pero Job refuta vigorosamente esta explicacion Tambien el se funda en la experiencia que sus amigos habian invocado La experiencia ajena Job no ve que se cumpla el principio «los buenos son felices y los malos desgraciados» Antes bien constata lo contrario, los malvados medran, se divierten, ven como sus bienes se multiplican (21,1 13), despojan al inocente impunemente (24,1-17) Se trata de hechos tan conocidos y generales que Job desafía a sus amigos a desmentirle (24,25) Las razones de estos son, en consecuencia, vanas «pura falacia son vuestras respuestas» (21,34)

Pero, sobre todo, nuestro personaje invoca su propia experiencia, he ahi la prueba inobjetable de la sinrazon de sus amigos El esta seguro de su justicia, el cap 13 contiene un prolijo examen de conciencia, al final del cual Job blande triunfalmente su inocencia ante Dios y lo invita a un juicio imparcial (v 35-37) Una conclusion, pues, se impone *no hay justicia sobre la tierra* Dios contempla impasible los desafueros de los malvados y el sufrimiento de los indefensos (9,23s), al grito de Job «no hay respuesta, por mas que apelo, no encuentro justicia» (19,7, cf 30,20s)

Toda la medula del poema esta aqui, en el encarnizado enfrentamiento de dos posturas irreconciliables El lector se ve conducido por la secuencia pendular de los discursos a dos juicios extremos sobre la situacion La voz de Job y la de sus amigos se alzan cada una por su cuenta, en un grandioso dialogo de sordos *Ninguno de los interlocutores puede ceder un palmo de lo que considera su razon pues esta en juego la imagen misma de Dios* Los amigos de Job ven periclitar esta imagen si no se acepta el lugar comun sobre la retribucion Para salvarlo, cierran los ojos a la realidad Y es esto cabalmente lo que Job no puede tolerar, contra todas las apelaciones a *la* experiencia esta *su* experiencia El desea una explicacion que cuente *tambien* con ella, porque de lo contrario la teoria de nada valdra, la justicia divina desaparecera *y con tal desaparicion el honor de Dios no se sostendra* Porque (notemoslo bien) lo que aqui esta en juego no es solo ni principalmente el derecho debido al hombre cuanto el honor que Dios se debe a si mismo Por eso Job no se cansa de instar a Yahveh para que comparezca ante el *y se autojustifique* (9,15 32-33, 13,3 22, 21,35-37), porque se trata de salvar la identidad divina, antes que de restaurar la condicion humana Una identidad que a Job le importa mucho mas que su propia suerte, como importaba a los salmistas que se preguntaban «hasta cuando», no tanto porque su dolor fuese insoportable cuanto porque lo real-

mente insoportable era ver a los impios haciendo irrision de Yahveh (Sal 94,1-7)

En el fondo, y pese a sus estallidos blasfemos (9,23s), Job esta convencido de la justicia y la bondad de Dios Aqui es donde su figura se alza con impar grandeza en su tenaz adhesion a la idea de Dios y en su rotunda repulsa a cualquier forma de ateismo Asi lo muestra la patetica insistencia con que, una y otra vez, Yahveh es llamado a juicio (6,29, 9,15 32s, 13,3 13-19 22, 31,35-37) y la docilidad con que, al fin, Job se plegara a las palabras divinas

El final del poema, en efecto, lo constituye un extenso discurso de Dios (cap 38-41), en el que este despliega ante Job, con aplastante ironia, los titulos de su grandeza ¿Como se atreve un hombre a pedirle cuentas? La escena concluye con la imagen del protagonista rendido ante la evidencia del misterio, retractando sus palabras y hundiendose «en el polvo y la ceniza» (42,1-6) Leido retrospectivamente a la luz de este desenlace, parece claro que el verdadero asunto del drama no es tanto el del dolor humano cuanto el de la justicia divina [20] El misterio del dolor queda sin respuesta, una vez que se ha pulverizado el viejo mecanismo culpa-castigo La justicia de Dios, no obstante, resta intacta, aunque sus caminos sean inaccesibles Tambien la fe de Job ha sobrevivido a su tragedia una fe quimicamente pura, despojada de toda apoyatura inmanente, ayuna de teodicea, *que cree en Dios por Dios mismo* Desechada la explicacion comun, se mantiene en pie el enigma de la retribucion Job no ha logrado, en este punto, hacer salir a Dios de su mutismo

2 La ironía desencantada: Eclesiastés [21]

Con el Eclesiastes asistimos a un cambio de clima, mas no de horizonte Pero lo que en Job era una apasionada explosion de rebeldia contra las soluciones convencionales, se ha mutado aqui en sereno escepticismo e ironia desencantada Ahora bien, lejos de amortiguarse por ello, la critica se radicaliza Job creia aun en la felicidad riqueza, rectitud, paz, larga vida Todo esto, incluso la sabiduria, es, segun el Eclesiastes, «vanidad» «vanidad de vanidades, todo vanidad» La frase, que ha alcanzado vasta celebridad, abre (1,2) y cierra (12,8) la entera meditacion de este viejo sabio, sintetizandola con suprema concision y justeza

[20] J J STAMM «Gottes Gerechtigkeit das Zeugnis des Hiobbuches» en *Der Grundriss* 5 (1943) 1 13

[21] J VILCHEZ *Eclesiastes o Qohelet* (Estella 1994) DUBARLE *Les Sages* 95 128 J STEINMANN *Ainsi parlait Qohelet* (Paris 1955) A LAUHA *Die Krise des religiösen Glauben bei Kohelet* (Leiden 1955)

La *vanidad* de que aquí se habla no es otra cosa sino la *ausencia de valores,* que convierte a la vida en algo sin sentido. Todo es monótona repetición de lo mismo (1,4-11): «lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará; nada nuevo hay bajo el sol» (1,9). Nada hay que merezca realmente la pena: ni la sabiduría (1,13-18), ni el placer (2,1-3), ni la riqueza (2,4-10; 5,9-14), ni el amor (7,26; 9,1).

Mas donde el absurdo de esta existencia vacía de contenidos alcanza su clímax es en la carencia de una justa retribución. El autor conoce la doctrina tradicional: «yo tenía entendido que les va bien a los temerosos de Dios... y que no le va bien al malvado» (8,12s). Pero ha comprobado que no es cierta: «hay justos a quienes sucede cual corresponde a las obras de los malos, y malos a quienes sucede cual corresponde a las obras de los buenos» (8,14). No se da, por tanto, una retribución en esta vida (cf. 2,14-16.21; 3,16; 8,11s) que, por lo demás, es *la única vida.* El *scheol* es para el Eclesiastés lo que hemos visto que era para la tradición judía, la negación de la vida: «no existirá obra ni razones ni ciencia ni sabiduría en el *scheol* adonde te encaminas» (9,10). La muerte es «volver el polvo al polvo» (12,7); los muertos «nada saben» (9,5). Por eso «vale más perro vivo que león muerto» (9,4). Siendo la suerte de los difuntos idéntica («hay un destino común para todos, para el justo y para el malvado»: 9,2s; cf. 3,19-21), no se puede esperar en una justicia ultraterrena: «no hay paga para los muertos» (9,5) [22]. Ciertamente es esto «lo peor de todo cuanto pasa bajo el sol», pues la ausencia de retribución hace que «el corazón de los humanos esté lleno de maldad» (9,3).

La sola cosa segura es *vivir* mientras hay tiempo (9,4) y *gozar* en lo posible de la vida: ésa es «la única paga del hombre» (3,22). De ahí las continuas exhortaciones del autor a disfrutar de los bienes terrenos: 2,24; 3,13.22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9. Tan crudo materialismo se salva *in extremis* del calificativo de hedonista porque el autor lo ve legitimado por el beneplácito divino; los parcos placeres que el hombre puede arrancar de la vida son, en su opinión —que es, pese a todo, la de un creyente—, un don de Dios (2,25; 3,13; 7,14; 9,7), y como tales hay que saber recibirlos.

Junto a este escepticismo corrosivo (la más amarga pintura de la existencia humana de toda la Biblia), encontramos esporádicas insinuaciones de un juicio (3,17; 11,9; 12,14 entraría en consideración si el epílogo fuese de la misma mano, cosa poco probable). La incoherencia de tales insinuaciones con el resto de la doctrina del libro, así

[22] Sobre Ecl 3,19ss, vid E. HAAG, «Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht», en W BREUNING (Hrsg.), *Seele Problembegriff christlicher Eschatologie* (Freiburg i B 1986), 50ss (el autor estaría rechazando aquí la idea griega de una inmortalidad *natural* del alma humana); VILCHEZ, 251-257, 442s

como la reticente formulación de la idea misma de juicio («dije en mi corazón...»), hacen pensar que lo que el autor expresa aquí es más una aspiración o un postulado de su razón práctica (recuérdese que ha lamentado la ausencia de sanción adecuada como «lo peor de cuanto pasa bajo el sol») que una certidumbre [23].

3. Ante la crisis de la teodicea

El problema de la retribución llega, a través de Job y Ecl, a un punto muerto. La vieja esperanza en una sanción temporal ha sido demolida por la objetividad insobornable de ambos sabios, que se niegan a comulgar con las ruedas de molino de la creencia tradicional, pero que se muestran incapaces de proponer una solución de recambio. Su reflexión podría parecer, por consiguiente, dramáticamente negativa. Sin embargo, hay dos puntos sobre los que debe llamarse la atención a la hora de hacer balance de su doctrina.

En primer lugar, el *realismo* con que aceptan los hechos. Un realismo no lastrado por aprioris dogmáticos, que impone una honda revisión de criterios hasta entonces intangibles. ¿Pueden los valores inmanentes —la vida, la riqueza, el honor, el placer— dar sentido a la existencia humana? ¿No ocurrirá que la búsqueda de sentido fracasa cuando se circunscribe a la esfera puramente intramundana? Con otras palabras, Job y Ecl plantean a la conciencia religiosa de Israel la necesidad inaplazable de abrir su esperanza a una dimensión trascendente, so pena de condenar la existencia a un absurdo, o de hacer a Dios responsable de una injusticia universal. Después de ellos no es posible continuar refugiándose en la beata exaltación de los valores temporales. *Es menester explorar otras vías.*

En segundo término, hay en estos dos libros, destructores de la clásica teodicea israelita, algo sorprendente para sus lectores: ¿cómo no ha naufragado la fe en Dios junto con el naufragio de aquella teodicea? La experiencia de un Dios ausente no se resuelve aquí en la sospecha de un Dios inexistente: «yo sé que mi vindicador vive...», exclama Job (19,25) [24]. Con la quiebra de la vieja teodicea cabría esperar también la quiebra de la vieja imagen de Yahveh; Job habría de ser uno de los frutos de la semilla de la serpiente, el primer antiteísta teórico, el vástago bíblico de la estirpe de Prometeo [25]. *Pero no lo es.*

[23] Sobre la idea del juicio divino en Ecl, cf. VILCHEZ, 247ss (a propósito de 3,17) y 399ss (acerca de 11,9, que sería de un autor posterior, el mismo que redacta 12,14)

[24] A propósito de este debatido pasaje, vid PH NEMO, *Job y el exceso del mal* (Madrid 1995), 114-122

[25] Tal es la interpretación que propone de Job E BLOCH, *Atheismus im Christentum* (Frankfurt a M 1968)

En realidad, si Dios no existiera, ¿por qué tendrían que ir bien las cosas? El tenso dramatismo de la situación no se sostendría, el mal ya no sería escándalo, la protesta —privada de su natural destinatario— no tendría sentido. Es justamente la realidad de Dios lo que hace del mal y de la injusticia un escándalo insoportable para el creyente. «¿Todavía crees en Dios? Cree en Dios y muérete», en esta brutal increpación de la mujer de Job (2,9) se refleja la distancia que media entre creencia e increencia cuando una y otra afrontan la «irracionalidad» del mal.

Dios puede parecer lejos de Job, mientras él clama por su presencia. Pero a la postre resulta que está escuchando y le deja oír su voz. Dios puede parecer que se desentiende de las cosas que ocurren bajo el sol, mas el Eclesiastés reconoce que la corta dicha reservada al hombre es dádiva suya. Es decir: *la incomprensibilidad de Dios* (y del mundo y la existencia) *no infiere su negación*. Para estas dos conciencias críticas no ha quedado en pie ninguna certidumbre, ninguna *fuera de Dios*, cuya realidad es, en ellos, más fuerte que su angustia o su escepticismo. ¿Cómo es posible esto?

Hablábamos antes de realismo. Tanto Job como Ecl hacen gala de un supremo respeto por la realidad que registra su experiencia. Para ser fieles a ella, son capaces de desencadenar una crisis sin precedentes en el pensamiento israelita. Tiene que haber entonces un género de experiencia de Dios que no llega a expresarse con nitidez en sus libros, pero que, como una corriente subterránea, riega secretamente estos paisajes desolados, nutriendo una fe indestructible, no contaminada ni por la iconoclastia de Job ni por el escepticismo del Eclesiastés, para la que Dios es, en el sentido más riguroso del término, *el innegable*.

Hemos encontrado ya en algunos salmos testimonios de esta experiencia de Dios. La fe bíblica en Dios no nació de una consideración racional acerca de la contingencia del mundo ni de una exigencia ética de retribución. El *Deus creator et remunerator* no es un dato primero del concepto bíblico de Dios [26], que más bien se apoya en *una vivencia existencial de la comunión con él en el tiempo y en la historia*. Vivencia que hará exclamar al salmista: «tu gracia vale más que la vida», pero que no tiene por qué ser sentida, siempre y necesariamente, como fuente de alegría, sino que puede darse en el dolor o la decepción más profundos. Nuestros dos autores no aluden reflejamente a ella, pero difícilmente ese silencio podría ser interpretado como ignorancia. Pues si tal fuera el caso, su fe sería tan absurda como los mismos valores cuya absurdidad proclaman.

[26] La función creadora de Dios es proclamada en Israel, como es sabido, en una fecha relativamente tardía; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Santander 1992) (3.ª ed.), cap. 1 («La creación en el Antiguo Testamento»).

Llegados a este punto, es preciso por tanto reanudar el hilo que habíamos interrumpido al término de la primera seccion de este capítulo Las primeras luces sobre el enigma que Job y Ecl han planteado nacerán de la reflexión creyente sobre la comunion con Dios *durante la vida,* y su extrapolacion más allá del término intramundano de la existencia

V EN BUSCA DE UNA SOLUCION LOS PRIMEROS PASOS

La meditación sobre la naturaleza de la relación Dios-hombre alcanza en ciertos salmos un altisimo grado de exaltacion religiosa Tres de ellos, que bien merecen el apelativo de *místicos* [27], nos interesan ahora; son los salmos 16, 49 y 73 [28].

1 El salmo 16

Estamos ante un canto de fidelidad a Yahveh y confianza en él, que contrastan con la actitud de los que han sucumbido a la sugestion del culto idolátrico (v 1-4) El salmista describe lo que Dios significa para él con imágenes tomadas de la tradición liturgico-juridica de Israel Yahveh es «la parte de su herencia» (es, pues, un levita quien habla aquí Num 18,20) y «de su copa». Una tal intimidad con Dios es para el salmista «un recinto de delicias, la más preciada herencia» (v 6), el apoyo más firme y seguro (v 8)

La ultima estrofa del salmo contiene expresiones sobre cuyo sentido discuten los comentaristas La experiencia de la presencia de Dios hace nacer en el fiel sentimientos de alegria y de tranquila serenidad para el porvenir (v 9) Un porvenir sobre el que se cierne la muerte, respecto a ella, el salmista dice

v 10 *Pues no abandonaras mi vida al seol,*
ni dejaras a tu amigo ver la fosa
v 11 *Me enseñaras el camino de la vida,*
hartura de goces delante de tu rostro,
a tu derecha, delicias para siempre

¿Qué significan estos versos? Según unos [29], el autor espera de Yahveh una larga vida, su fidelidad le da derecho a excluir la hipó-

[27] H J FRANKEN, *The mystical Communion with JHWH in the Book of Psalms* (Leiden 1954)

[28] H J KRAUS, *Los Salmos* I-II (Salamanca 1993 1995), MARTIN ACHARD, MRAT, 119 133, Zedda, 114ss R TOURNAY, «L'eschatologie individuelle dans les Psaumes», en *RevBibl* (1949), 481 506, HAAG, en *Seele* 45-50

[29] SUTCLIFFE 79, TOURNAY 491s

tesis —odiosa para todo israelita— de una muerte prematura. Otros autores, empero, aun reconociendo la justeza de estas observaciones, atribuyen al salmista una intención más profunda [30]; la comunión con Yahveh es tan fuerte que el temor a la muerte parece superado. Ciertamente no porque se tenga la certeza de una inmortalidad bienaventurada. Sino más bien porque la presencia del Dios vivo relega a un plano secundario toda preocupación, *incluso la de la muerte.* Esa presencia es sentida con tal intensidad que no se ve cómo podría ser interrumpida. Ahora bien, introducir en este contexto la distinción entre un *más acá* y un *más allá* es forzar el alcance del salmo a base de un lenguaje que, sin duda, resultaría extraño a su autor.

2. **El salmo 49** [31]

Se desarrolla en este salmo el tema de la felicidad de los impíos y el sufrimiento de los justos; es el conocido dilema entre el principio de la retribución temporal y el dato de experiencia. Tras una introducción tan extensa como solemne, en la que el autor convoca a «todos los habitantes de la tierra» para que asistan al descubrimiento de un «enigma» (v.5), se proclama la fragilidad de los bienes terrenos: la riqueza y la sabiduría son cualidades efímeras (v.6-12). El justo perseguido ha de consolarse con el pensamiento de que los malvados son como un rebaño pastoreado por la muerte (v.15). Cuando ésta los conduzca al *scheol,* de nada les valdrá su dinero (v.17s).

Pero ¿acaso no es también la misma muerte lo que espera a los justos? El centro de gravedad de todo el salmo se emplaza en el v.16; mientras que el *scheol* será la residencia de los pecadores:

Dios rescatará mi vida,
de las garras del seol me tomará

Aunque no faltan quienes piensen de nuevo que se nos habla tan sólo de la esperanza en una prolongación de la vida terrena [32], las razones en pro de una perspectiva nueva son aquí más poderosas que

[30] KRAUS I, 370-72 (con algunas cautelas), VON RAD, «Gerechtigkeit », 435, MARTIN-ACHARD, MRAT, 122s.

[31] P. CASETTI, *Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49* (Fribourg 1982); HAAG, en *Seele..*, 46-49, GRESHAKE-KREMER, 80-82, BERG, en *Die grössere* , 39-42

[32] Cf TOURNAY, 496, L WACHTER, *Der Tod im Alten Testament* (Stuttgart 1967), 196 Casetti estima que, a lo sumo, el salmo habla del sentido que Dios conferiría a la finitud humana, *en cuanto tal finitud,* sin que en ningún momento el autor piense en una sobrevida postmortal (o c , 207ss)

en el salmo 16 [33]. En primer lugar, la grandilocuencia de la introducción no tendría objeto si el autor se limitase a reproducir ideas sobradamente conocidas. En segundo término, la lógica del discurso parece demandar una discriminación entre la suerte de los malvados y la de los inocentes; la secuencia de los v.15-16 ¿no insinúa la dialéctica de una contraposición de destinos? De no ser así, la marcha de las ideas es oscura; «el pensamiento no avanza y su pobreza contrasta con las declaraciones solemnes del salmista» [34].

Está, en fin, el verbo que se ha traducido por *tomar: laqaj* [35]. En Gén 5,24 y en 2 Re 2,3ss, este mismo verbo es el que se emplea para describir la acción por la que Dios *asume* a sus elegidos (Henoc y Elías), sustrayéndolos al común desenlace de la existencia humana. El caso de estos dos destinos singulares impresionó fuertemente la imaginación popular [36]. No es, pues, improbable que el salmista, al elegir ese verbo, esté expresando (por medio de la evocación de tan enigmáticos precedentes) la esperanza de que con él —esto es, con los justos en general— ocurra algo semejante a lo ocurrido con Henoc y Elías. Si éste es el caso, entonces el v.16 se entiende bien como réplica al v.15, la explicación del «enigma» (v.5) resulta satisfactoria, y el entusiasmo del salmista por su hallazgo (v.1-5), comprensible; mientras que los malvados corren hacia el *scheol*, la vida de los fieles está asegurada por una intervención liberadora de Dios.

De no admitirse esta interpretación, la antítesis justos-injustos, en torno a la cual gira el poema, no se sostiene, puesto que la muerte nivelaría toda polaridad. Pero es precisamente en la muerte donde el autor parece ubicar la clave de su descubrimiento; ahí es donde se revela la inanidad de la existencia pecadora y, *por consiguiente*, lo bien fundado de la esperanza del creyente.

3. **El salmo 73** [37]

La interpretación que acaba de proponerse se corrobora por el examen del salmo 73. También él versa sobre el problema de la

[33] KRAUS I, 737-739; MARTIN-ACHARD, MRAT, 124-127; ZEDDA, 114, DUBARLE, 136 Es significativo que Sutcliffe (p 102), poco propenso a ver en el salmo 16 algo más que las ideas tradicionales, admita para el salmo 49 un alargamiento del horizonte

[34] MARTIN-ACHARD, MRAT, 125

[35] Sobre la importancia de este verbo aquí y en el salmo 73, vid. W BERG, «Jenseitsvorstellungen im Alten Testament», en GERHARDS, *Die grossere Hoffnung* , 39-42.

[36] A. SCHMITT, *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt Untersuchungen zu einem Vorstellungsbericht im Alten Testament* (Stuttgart 1973) (sobre todo las p.96-111)

[37] Además de la bibliografía ya citada en notas anteriores, cf H IRSIGLER, *Psalm 73. Monolog eines Weisen* (St Ottilien 1984) Irsigler (p 266-273) disiente de la lectura minimalista que Casetti hace del salmo 49, que no haría justicia al significado que entraña el verbo *laqaj*

retribución, por cierto planteado con tal intensidad a la conciencia del autor que ha llegado a provocar en él una auténtica crisis de fe. Contemplando la prosperidad de los impíos (v.4-12), el salmista llegó a dudar del sentido de su adhesión a Yahveh (v.2s) y de la utilidad de su inocencia (v.13s). Esta situación le mueve a reflexionar (v.16), hasta que al fin un día se hace la luz (v.17), probablemente merced a una iluminación interior.

A partir de aquí, el autor opone al bienestar de los impíos otra especie de felicidad, *fundada en la comunión con Dios*. Hay, en efecto —dice el salmista—, una prosperidad efímera, corruptible, que es la de los malos (v.18-22.27), y hay la verdadera felicidad, fruto de la vida compartida con Yahveh y reservada por tanto a sus fieles (v.23-26.28). En este contexto se sitúan las afirmaciones más importantes del salmo:

v.23: *Pero a mí, sin cesar junto a ti,*
de la mano derecha me has asido,
v.24: *me guiarás con tu consejo,*
y al fin en gloria me tomarás.

Nos encontramos de nuevo con el verbo *laqaj*. ¿Se refiere el autor a una simple prolongación de la vida terrena? [38]. Es verdad que la expresión «al fin en gloria» *(ahar kabod)* no tiene de suyo un significado necesariamente ultraterreno, como no lo tiene tampoco el v.26: «mi porción, Dios *para siempre» (leholam)*. Pero es indudable que la vivencia de la unión gozosa con Dios alcanza aquí una de las cotas más altas de todo el Antiguo Testamento. El autor siente que la cercanía de Yahveh y su intimidad con él bastan para llenar la vida; ellas son para él el bien supremo, que relativiza radicalmente cualquier otro tipo de felicidad:

v.25: *¿Quién hay para mí en el cielo* (sino tú)?
Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra.
v.26: *Mi carne y mi corazón se consumen;*
roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre.
v.28: *Para mí, mi bien es estar junto a Dios.*

La solución al problema de la retribución que angustiaba al autor se encuentra en la comunión con Yahveh. Al menos esto es indiscutible. ¿Se sugiere además en el v.24b que Dios *tomará* al fiel consigo en la hora de la muerte? Las razones expuestas al comentar el sentido del verbo *laqaj* en el salmo 49 valen también aquí. Aún más claramente que en el salmo 49 se exterioriza en este poema una con-

[38] SUTCLIFFE, 107; TOURNAY, 499.

fianza ilimitada en el carácter indisoluble de la unión amorosa hombre-Dios. ¿Por qué la muerte va a tener más poder que este amor indestructible?; ¿cómo podría ella romper esta relación tan firme? La seguridad que confiere a la condición humana el amor de Dios no parece limitada por ninguna contingencia. Los términos en que se expresa el salmista son tan rotundos que resultarían inadecuados si la muerte asimilase el destino de los justos al de los impíos. En ese caso, la dramática congoja del autor sería irrebasable, y el enigma que lo atormentó, insoluble [39].

En resumidas cuentas; los salmos examinados han de ser leídos como expresión variable de una intuición única e indescriptible en su cabal profundidad. No enuncian una teoría abstracta; tratan de comunicar una experiencia tan rica de contenido que se resiste a ser vertida en moldes conceptuales precisos. La dimensión que se descubre en estos poemas místicos otorga a la vida con Dios una exigencia de perennidad. Los salmistas presienten que su relación con Dios ha de trascender todo condicionamiento, puesto que posee, *ya ahora,* una densidad suficiente para plenificar la existencia. A la fidelidad del creyente ha respondido la fidelidad de Yahveh, el Dios que tiene poder sobre la vida y la muerte. ¿No postula este diálogo de fidelidades la continuidad? ¿Sería Yahveh fiel *hasta el fondo* —como el salmista lo es con él— si dejase a la muerte interrumpir el diálogo? Ella ha sido hasta ahora la encrucijada que dividía los caminos de Dios y los del hombre; mas todos los indicios que hemos recogido están a favor de un giro de pensamiento en torno a este punto. Tomados en su conjunto, *los tres salmos dan testimonio de una actitud nueva, en la que la esperanza no claudica, ni siquiera ante la muerte.*

Así las cosas, la vieja representación del *scheol* cual receptáculo indiferenciado de justos e injustos debe ser abandonada; siendo él «silencio» y «olvido», estado de incomunicación y excomunión, según se constataba más arriba, la situación del *scheol* no puede predicarse del que está unido a Dios por el amor, *pues esta comunión interpersonal trasciende incólume cualquier obstáculo, incluido el de la muerte.*

Por lo demás, quien buscara en la lectura de estos salmos concepciones *precisas* (inmortalidad del alma, resurrección, bienaventuranza ultraterrena en la visión de Dios...) se vería sin duda defrauda-

[39] KRAUS II, 141s; ZEDDA, 115; VON RAD, *Théologie*...I, 351s; MARTIN-ACHARD, MRAT, 130-133, quien observa cómo «la mayoría (de los comentaristas) cree que el autor anuncia que la retribución divina se cumplirá no antes de la muerte, sino a través y después de ella» (p.131). Las reticencias de Sutcliffe respecto a esta interpretación del salmo 73 parecen tanto menos justificadas cuanto que se ha mostrado más afirmativo —como ya se observó— frente al salmo 49.

do. Los autores que se inclinan por una interpretación minimalista parecen estar, en el fondo, condicionados por un determinado módulo representativo de la situación postmortal, que no encuentran en el tenor literal de los textos [40]. La doctrina de los tres salmos se mueve en el dominio de los atisbos no tematizados, donde la intuición va más allá de una expresión formal que no encuentra todavía la terminología inequívoca. No pasará, empero, mucho tiempo sin que la fe dé con estas fórmulas: *resurrección-inmortalidad.*

VI. LA FE EN LA RESURRECCION

Junto a los salmos místicos, otra serie de textos preparan el camino a la fe en la resurrección. Se trata de ciertos oráculos proféticos en los que, con un lenguaje fuertemente simbólico, se habla de la potestad de Yahveh sobre la muerte y del retorno de los muertos a la vida por su intervención.

1. Antecedentes de la idea de resurrección

Os 6,1-3 contiene palabras de arrepentimiento y esperanza del pueblo sojuzgado por una potencia extranjera. Ha sido Yahveh quien ha entregado Israel a los sirios (v.1); pero él mismo «hará vivir» y «levantará» a su pueblo (v.2). Ambos verbos apenas si pueden ser comprendidos más que con el concepto de resurrección [41]; la hipótesis que los interpreta en sentido débil (curación, alivio de la enfermedad) no parece sólida [42].

Ahora bien, es claro que no se habla de una resurrección de los individuos, sino del pueblo en cuanto tal. Es el reino del norte el que expresa su confianza en la proximidad de la hora de su liberación [43]. Con todo, importa destacar el hecho de que un escritor del siglo VIII

[40] A este respecto puede ser ilustrativa la reflexión de P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969), 408, sobre el salmo 73: «si el salmista hubiera pensado en la vida eterna junto a Dios, habría expresado probablemente su pensamiento más claramente». Pero ¿es evidente que el salmista *podía* en realidad expresarse «más claramente», cuando lo cierto es que está explorando una suerte de *terra incognita?*

[41] J.F. SAWYER, «Hebrew Words for the Resurrectio of the Death», en *VT* (1973), 218-234.

[42] Vid. la discusión en MARTIN-ACHARD, MRAT, 68s; ID., RAT, 444s; GRELOT, «La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif», en VV.AA., *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Paris 1969), 27-29.

[43] La expresión «al tercer día», que ha pasado al Nuevo Testamento, se explicaría como reminiscencia de ciertos cultos agrarios. Así lo cree MARTIN-ACHARD; otros (B.F. NOTSCHER, «Zur Auferstehung nach drei Tagen», en *Bibl* 1954, 313-319) rechazan esta teoría.

conozca la noción de resurrección, por más que la aplique a una realidad política, no escatológica; Yahveh tiene el poder de devolver la vida a un organismo muerto.

El conocido oráculo de Ez 37,1-14 [44] describe con impresionante realismo la reviviscencia del inmenso osario que simboliza todo lo que queda de Israel. La esperanza de hacer vivir esos huesos es apenas posible, pues están «completamente secos» (v.2.4); hace tiempo que la vida se ha alejado de ellos. El profeta, sin embargo, no osa limitar la omnipotencia de Yahveh («¿podrán revivir esos huesos?... Señor, tú lo sabes»: v.3); sólo Dios sabe si en verdad los restos miserables son susceptibles de reanimación, puesto que sólo él es el dador de la vida. La cauta respuesta del vidente insinúa que en su época la idea de resurrección de los muertos se contemplaba con escepticismo. *Mas he aquí que el milagro se cumple,* en un doble tiempo que evoca la doble operación de la creación del hombre (Gén 2,7); de esta suerte, los huesos «revivieron» y «se levantaron» (v.10).

Hasta aquí, la visión. Los v.11-14 la interpretan como una *parábola* de la restauración de Israel. Mas «la frontera entre la realidad y la imagen es mucho menos precisa para un israelita que para nosotros» [45]. El auditorio del profeta comprendió que éste hablaba del final del exilio; pero las poderosas metáforas de los huesos que se juntan y yerguen y de las tumbas que se abren para dejar salir a sus ocupantes han tenido que producir un fuerte impacto en su imaginación. El Dios creador es capaz de recrear, el Señor de la vida puede rescatar de la muerte. De hecho, la tradición judía ha relacionado estrechamente a Ezequiel con la resurrección escatológica [46]. Además, y como se ha notado ya, es justamente este profeta el que apela con acentos más incisivos a la dimensión personal de la relación Dios-hombre (cap. 18), abriendo brecha en la ideología colectivista hasta entonces preponderante [47]. A la luz de Ez 18, la parábola que comentamos puede haber suscitado en sus lectores la idea de una superación de la muerte física, no sólo para la comunidad, sino incluso para sus miembros [48].

Dentro del llamado «apocalipsis de Isaías» (Is 24-27), se encuentra un texto sobre el que se dividen las opiniones de la crítica [49]:

[44] HAAG, 61ss; GRESHAKE-KREMER, 79; MARTIN-ACHARD, RAT, 445s.

[45] MARTIN-ACHARD, MRAT, 83.

[46] H. RIESENFELD, *The Resurrection in Ezechiel 37 and in the Dura-Europos Paintings* (Uppsala 1948).

[47] Sobre la incidencia del personalismo de Ez en la fe resurreccionista, cf. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten* (Essen 1969), 198s.

[48] SUTCLIFFE, 131.

[49] HAAG, 67-69; GRESHAKE-KREMER, 78; MARTIN-ACHARD, RAT 448-452.

26,19: *Revivirán tus muertos,*
sus cadáveres se levantarán,
despertarán y gritarán jubilosos los moradores
del polvo (=del seol);
la tierra dará a luz las sombras (=los muertos).

«La opinión general de los exegetas» [50] ve aquí el primer anuncio formal de una resurrección de los individuos, si bien no faltan quienes interpreten el oráculo en la línea de Os 6,1-3 y Ez 37,1-14, es decir, como profecía de la restauración nacional [51]. Al margen de esta discusión, es interesante constatar de nuevo la presencia de los dos verbos («revivir», «levantarse») que hallábamos en los textos de Os y Ez. Junto a ellos, la grandiosa imagen de la tierra cual matriz grávida de los *refaim*, que se abre para devolverlos a la luz, otorga a la idea de resurrección un acusado matiz físico, casi biológico.

Así pues, y aunque no pueda excluirse la posibilidad de que el texto se refiera a la reconstrucción del pueblo, el dinamismo de las imágenes orienta el pensamiento hacia una concepción *realista* de la resurrección. Es verdad que el autor «expresa más un deseo que una certeza» [52]; pero tal deseo supone ya un avance respecto a la reticente postura de Ez 18,3.

Con Is 52,13 y 53,10s, nos encontramos ante un precedente muy cercano de los textos capitales de Dan 12 y 2 Mac 7 y 12, de los que trataremos seguidamente [53]. Lo mismo que éstos, en efecto, el cuarto canto del Siervo de Yahveh anuncia que la muerte *martirial* será seguida de una rehabilitación [54]. Después de sufrir la muerte expiatoria y de ser sepultado,

mi siervo será levantado (52,13)...
verá descendencia, alargará sus días (53,10),
verá la luz (53,11).

¿Significan estas fórmulas la resurrección del mártir? Su variabilidad sugiere una cierta dificultad, por parte del autor, para dar con la expresión idónea de su pensamiento: Yahveh vendrá en favor de

[50] MARTIN-ACHARD, MRAT, 106; ID, RAT, 448 «ce verset qui affirme peut-être pour la première fois dans l'Ancien Testament la résurrection des morts »

[51] Por ejemplo C LARCHER, «La doctrine de la résurrection dans l'Ancien Testament», en *LV* (1952), 11-34 (aquí p 19 los «resucitados» son los deportados que vuelven a su país)

[52] MARTIN-ACHARD, MRAT, 107

[53] Sobre las conexiones de Dan 11 y 12 con Is 53, vid H L GINSBERG, «The Oldest Interpretation of the Suffering Servant», en *VT* (1953), 400-404

[54] Para nuestro objeto es indiferente que la figura del Siervo represente a una colectividad o a una persona corporativa (cf ZIMMERLI, «Pais Theoû», en *TWNT* V, 655-676, con bibliografía) En cualquier caso se trata de un destino martirial

su siervo, *incluso a pesar de la muerte.* Pero la forma concreta de esta intervención y de sus resultados se le escapa al hagiógrafo, probablemente porque no dispone todavía de la *noción* de un acontecimiento (la resurrección) presentido en la certeza de que Dios está tan absolutamente de parte del mártir que la muerte queda relativizada [55].

2. Los testimonios resurreccionistas [56]

Hasta aquí, la prehistoria de la idea de resurrección. El primer testimonio categórico de una creencia en la resurrección de los muertos se contiene en el libro de Daniel. En el cap. 12, y en un contexto netamente escatológico (cf. 11,40-12,1), se afirma:

> v.2: *Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra (o en la tierra del polvo*=en el seol) *se despertarán, unos para la vida eterna; otros para el oprobio, para el horror eterno*
>
> v.3: *Los sabios brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, de eternidad en eternidad*
>
> v.13: *Y tú, vete a descansar, te levantarás para recibir tu suerte al fin de los días* [57].

Dos puntos quedan oscuros en el texto. En primer lugar, se discute acerca del significado de la partícula *mîn* («muchos *de* los que duermen...»); supuesto que se está tratando exclusivamente de los judíos (cf. v.1), para unos dicha partícula tiene un sentido partitivo, reforzado por el término *rabbîm* (muchos) [58]. Es decir: no todos, sino una parte de los muertos de Israel resucitará. Otros exegetas prefieren extender la afirmación a *todos* los judíos [59].

La primera interpretación, la más probable, plantea otra pregunta: ¿habla el texto de una doble resurrección, «para la vida eterna» y

[55] ZIMMERLI, «Païs », 672, GRESHAKE-KREMER, 78, MARTIN-ACHARD, RAT, 447s

[56] A la bibliografía ya citada, hay que añadir B J ALFRINK, «L'idee de resurrection d'apres Dan 12,1-2», en *Bibl* 1959, 355-371, A M DUBARLE, «La esperanza de una inmortalidad en el AT y en el judaísmo», en *Conc* 60 (diciembre 1970), 30-42, J TREBOLLE, «Muerte y resurreccion en el AT y en nuevos textos del Qumrân», en *Iglesia Viva* 169 (enero 1994), 43-62

[57] HAAG, 71ss, CAVALLIN, 26-31, GRESHAKE-KREMER, 76-79, MARTIN-ACHARD, RAT, 452-458, C BARTH, *Diesseits und Jenseits im Glauben des spaten Israel* (Stuttgart 1974), 82-88

[58] MARTIN-ACHARD, RAT, 453, GRESHAKE-KREMER, 77

[59] SUTCLIFFE, 138-140, sobre la ecuación *muchos=todos*, cf J JEREMIAS, *Die Abendsmahlsworte Jesu* (Gottingen 1960) (3 ª ed), 219-221; ID., «Polloi», en *TWNT* VI, 536

«para el horror eterno»? ¿O la resurrección es sólo «para la vida»? En este caso, los que son «para el oprobio, para el horror eterno», pertenecerían al grupo de los que no resucitan. Se ha hecho notar que, si bien ambas lecturas son gramaticalmente posibles, la lógica interna de los símbolos está en favor de la última interpretación; ¿qué sentido tendría un levantarse de la muerte que conduce a una recaída en la muerte *eterna?* [60].

En cualquier hipótesis, la resurrección se predica *ciertamente* de los mártires; de aquellos que han entregado la vida, en la persecución de Antíoco Epífanes, por permanecer firmes en la fe. Para ellos, el destino es «la vida eterna», concepto que se ilustra con imágenes astrales (v.3), acaso para enfatizar la índole trascendente, metahistórica, del mismo. Su reverso es «el horror eterno»; no se explica en qué consiste, pero puede entenderse, según se ha apuntado antes, que se trata de una ratificación irrevocable de la muerte, del *scheol* en cuanto lugar ya especializado como estancia exclusiva de los réprobos. Así pues, el final de los tiempos (v.13) entraña un juicio discriminatorio, en el que cada cual recibirá según su conducta.

El segundo libro de los Macabeos, posterior en algunos años al libro de Daniel, presenta un cuadro de ideas muy semejantes a las que acabamos de examinar [61]. También aquí se habla de la resurrección de los mártires (los sacrificados en la persecución: cap.7; los que sucumben en la guerra santa: cap. 12) para una «vida eterna» (7,9; cf. v.11.14.23.29.36). Queda asimismo en suspenso el destino de los impíos; para el tirano «no habrá resurrección a la vida» (7,14), lo que puede significar, o bien que resucitará «para el oprobio», o bien que *no* resucitará en absoluto [62].

La naturalidad y concisión con que se expresa, por boca de una sencilla mujer, la esperanza de la resurrección, sin que el texto se detenga en explicaciones más detalladas, hace suponer que la idea gozaba en este momento de amplia difusión. Sin embargo, otro lugar del mismo libro (12,43-45) ofrece una glosa del autor alabando esta creencia con un indisimulado matiz polémico; seguramente no todos

[60] GRELOT, *De la mort* ., 184, nota 4.

[61] MARTIN-ACHARD, RAT, 458-464, HAAG, 74ss, CAVALLIN, 111-116, K KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel 2 Makkabaer 7 und die Auferstehung der Martyrer* (Stuttgart 1979); G STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung* (Roma 1972), 5-25, P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Münster 1966), 92-94

[62] Según KELLERMANN (p 54ss, 63ss, 67), 2 Mac depende, en lo tocante a la fe resurreccionista, de Dan Sólo que si Dan, muy en la línea apocalíptica, situaba la resurrección en el *eschaton,* 2 Mac —según Kellermann— sostendría una «resurrección celeste» inmediata a la muerte (p 61-80, 85). MARTIN-ACHARD, RAT, 464, no está muy convencido, cree que Kellermann fuerza el texto Tampoco Cavallin se muestra receptivo a la hipótesis «nada se dice [en 2 Mac 7] acerca del momento de la resurrección» (o c , 112s) Hoffmann, 92s, se inclina por una resurrección escatológica

los judíos eran de la misma opinión [63]. El Nuevo Testamento, en efecto, nos informa de la hostilidad al respecto de la poderosa secta de los saduceos. Lo que no resta un ápice a la importancia trascendental de los textos examinados: se ha hallado una respuesta al misterio de la muerte —aunque se trate, por el momento, de una respuesta controvertida y de alcance limitado—: *Dios resucitará a quienes hayan muerto por el honor de su nombre.*

Conviene señalar, en fin, que esta fe en la resurrección [64] no surge de una elucubración conceptual, sino de la reflexión de los creyentes sobre una circunstancia histórica. El hecho del martirio repropone agudamente las viejas preguntas de Job [65]. ¿Acaso puede Dios desatender las súplicas de sus fieles? ¿Va a prevalecer definitivamente la injusticia sobre el derecho, la apostasía sobre la fidelidad? En el caso límite del martirio, estos interrogantes se alzan con impar crudeza, pues el mártir no es el justo sin más, el que se mantiene fiel a Yahveh en la vida; es el fiel a Yahveh en la vida *y en la muerte.* ¿Le será fiel Yahveh a él en dicha muerte? Esta pone en crisis la existencia humana, pero *pone en crisis a la vez la identidad divina:* ¿quién y cómo es Dios? Si no reacciona a la muerte de su amigo, o Dios no es Dios —la muerte es más fuerte que él— o Dios no es quien decía ser: el aliado del hombre, su roca fiel y firme, su amparo y abrigo.

Estando así las cosas, la única respuesta digna de Dios, *la sola que lo hace creíble, digno de crédito,* es la resurrección, a saber, la acción por la que Dios devuelve, centuplicada, esa vida que el mártir había entregado. 2 Mac 7,11 es a este respecto sumamente ilustrativo: «por don del cielo poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño y de él espero recibirlos de nuevo». Supuesto además el carácter marcadamente unitario de la antropología hebrea, la única posible *vida* es la vida *encarnada* de la resurrección. Ahora bien, una tal esperanza no se apoya *primariamente* en un pensamiento *retribucionístico,* sino en el respeto de Dios a sí mismo, en su fidelidad a la alianza. Los textos de Os 6, Is 53 y Ez 37 muestran que sus autores son gentes preocupadas ante todo por el honor de Dios, y no por el destino de la existencia humana *en sí* En Dan y 2 Mac es Dios quien está luchando contra los poderes malignos; la resurrección es la proclamación de su victoria.

[63] SUTCLIFFE, 121-125, 151

[64] Cuyo factor desencadenante no sería, como se pensó alguna vez, el influjo iranio, sino la profundización de la imagen de Dios: GRELOT, en *La résurrection*.., 31s, MARTIN-ACHARD, RAT, 468s

[65] La fe resurreccionista «no ha sido elaborada por los teólogos, sino impuesta por los mártires»· MARTIN-ACHARD, MRAT, 117.

En el fondo, es la misma preocupación que latía en el libro de Job, es la misma confianza expresada en los salmos místicos: la justicia y el amor de Yahveh son más fuertes que la muerte. *Se trata*, en suma, *de una concepción teocéntrica, no antropocéntrica*, que pugna no tanto por «dar al hombre lo que es del hombre» cuanto por «dar a Dios lo que es de Dios» [66]. Debe, pues, ponerse a buen recaudo, frente a las inveteradas críticas del pensamiento increyente, el carácter *antiproyectivo* de la fe resurreccionista, que no nace del nostálgico anhelo humano de inmortalidad, sino de una reflexión en profundidad sobre el ser y los atributos de Dios.

VII. LA DOCTRINA DE LA INMORTALIDAD: EL LIBRO DE LA SABIDURIA [67]

El libro de la Sabiduría introduce en el canon paleotestamentario una terminología nueva; ya desde el comienzo se emplea como referencia antropológica el binomio *sôma-psyché* (1,4) o, excepcionalmente, su homólogo *sôma-pneûma* (2,3). Dentro de este esquema conceptual, aparece en el libro la idea de inmortalidad-incorruptibilidad *(athanasía-aphtharsía)*, dos términos que se usan prácticamente como sinónimos, desconocidos en la Biblia hebrea e inusitados en el griego de los LXX [68]: «la justicia es *inmortal*» (1,15); «Dios creó al hombre *incorruptible*» (2,23); la esperanza de los justos «estaba llena de *inmortalidad*» (3,4); «la *inmortalidad* acompaña el recuerdo de la virtud» (4,1); etc.

Como se puede comprobar por estos textos, tal inmortalidad nada tiene que ver con la tesis filosófica del alma naturalmente inmortal. En nuestro libro, ella es el fruto de la justicia, o de la sabiduría (cf. el sorites de 6,17-19), es decir, de la santidad. Aunque el autor conoce una supervivencia de los impíos —y no sólo de los justos—, jamás aplica a tal supervivencia los términos *athanasía-aphtharsía*. En lógica correspondencia, la noción de *muerte (thánatos)* no se emplea para significar única o principalmente la muerte *física* —a no

[66] G. GRESHAKE, *Auferstehung*..., 201; cf. en el mismo sentido MARTIN-ACHARD, MRAT, 97 (a propósito de Is 53) y M. KEHL, *Eschatologie* (Wurzburg 1986), 126.

[67] J. VILCHEZ, *Sabiduría* (Estella 1990); CAVALLIN, 126-134; GRELOT, *De la mort*..., 187-199; ZEDDA, 125-131; HOFFMANN, 84-86; BARTH, 46-50; H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (Münster 1938); R. SCHÜTZ, *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse* (Paris 1935); C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (Paris 1969); R. J. TAYLOR, «The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom (I-V)», en *EThL* 1966, 72-137; M. KOLACIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6* (Roma 1991).

[68] LARCHER, *Études*..., 280, nota 1; BÜCKERS, 49s.

ser en contados lugares sin interés teológico—; allí donde el autor quiere precisar el contenido semántico del término *muerte,* ésta aparece como una realidad ético-religiosa: ella es lo que se buscan los impíos con la mentira (1,11), con su vida extraviada (1,12). No fue Dios quien la hizo (1,13); son los pecadores los que la llaman (1,16) y ha entrado en el mundo «por envidia del diablo» (2,24; alusión a Gén 3). En consecuencia, el fin terreno de la vida del justo es descrito no con el término *thánatos,* que queda reservado a los pecadores, sino como un «ser trasladado» por Dios (4,10.11.14; se conjeturaría aquí el verbo *laqaj),* como una «salida» (3,2.3) de este mundo, o (más aún) como una simple *apariencia* de muerte (3,2).

La inmortalidad que esperan los justos es un «estar en las manos de Dios» (3,1), una vida eterna que tiene al mismo Señor por recompensa (5,15), que es descanso (4,7) coronado por el honor y la belleza (5,16), en la gracia y la misericordia divinas (3,9). A los pecadores, en cambio, les aguarda una postexistencia trágica, que se describe detenidamente en una larga sección (4,18-5,23), en la que se acumulan los trazos más sombríos.

Nuestro libro, en suma, no hace más que explicitar, al término de un prolongado y laborioso proceso de reflexión, la rica médula ideológica implicada en la concepción bíblica de la vida y la muerte. La *vida* es vida con Dios; el pecado es ya un comienzo de *muerte.* La intuición latente en los salmos místicos aflora ahora en su adecuada expresión: quien vive de y para Dios, quien experimenta durante su existencia temporal la presencia vivificante de Yahveh, ve confortada su esperanza con la certidumbre de una vida inmortal. Basta comparar Sab 3,1.9 y 5,15s con Sal 16,9-11 y Sal 73,23.25s; Sab 4,10s con Sal 49,16 y Sal 73,24; el parentesco de ideas, pese a la distancia que separa a los autores en el tiempo y el vocabulario, es harto obvio para que pase inadvertido.

¿Qué relación existe entre esta doctrina de la inmortalidad, exclusiva de Sab, y la fe resurreccionista estudiada en páginas precedentes? La resurrección no se menciona explícitamente en Sab. ¿Significa esto que su autor pertenece a aquel círculo de judíos que rechazaban la tesis resurreccionista? ¿La ha canjeado en su concepción por la creencia en la inmortalidad del alma? ¿O acaso ésta es la única versión *atendible* de aquélla en el medio helenístico en el que nace y al que se destina el libro?

Difícilmente podrá responderse a estas cuestiones sin haber solventado antes una serie de interrogantes previos. ¿Cuál es el trasfondo ideológico del esquema alma-cuerpo empleado en Sab? ¿Se trata de un mero empréstito terminológico, pedido a la antropología griega (por cierto, no siempre felizmente), o ha suplantado tal esquema, en la mente del autor, a la concepción hebrea, típicamente unitaria?

De la respuesta a esta pregunta depende otra, de no menor importancia para nuestro tema, la que concierne al sujeto de la inmortalidad: ¿es el alma *separada* o *todo* el hombre? Y todavía: ¿cuándo surten efecto los premios y los castigos de que nos hablan los cap. 3-5?; ¿inmediatamente después de la muerte o en ese final de los tiempos en que Dan y 2 Mac sitúan la resurrección? [69].

Huelga decir que todas estas preguntas están mutuamente imbricadas, de forma que la respuesta a cualquiera de ellas condiciona la de las restantes. Por eso no parece acertada la postura de quienes las tratan por separado, con soluciones que terminan por componer un cuadro absolutamente incoherente de la escatología del libro [70].

Por el momento, bástenos haber recogido el precioso testimonio de la fe veterotestamentaria en una vida más allá de la muerte. Fe que encuentra su expresión categorial en una doble formulación: resurrección-inmortalidad. Ambas categorías coinciden, a la postre, en la aserción de una retribución postmortal, personal, bien diferenciada, y hacen caducar definitivamente las viejas ideas sobre la muerte como límite extremo de la vida y, consiguientemente, sobre el *scheol* como morada indiscriminada o destino común de todos los mortales.

* * *

Se ha hecho finalmente la luz en torno al enigma de la muerte o, lo que es equivalente, acerca del misterio de la retribución, es decir, de la justicia de Dios y su fidelidad a los que guardan la alianza. En esta dilucidación, y como se hacía al final del capítulo anterior, pro-

[69] Para el debate sobre la antropología de Sab, vid Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 52-59, con las pertinentes indicaciones bibliográficas. Entre los partidarios de una lectura «filohelenista» figuran Schurer, Volz, Ziener, Greshake, Boismard, Zedda, García Cordero, últimamente H Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung Aufriss der Eschatologie* (Freiburg i.B 1984) (2.ª ed), 26, y J J. Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana* (Estella 1993), 106ss Disienten —a mi entender, con buenas razones— de esta interpretación, defendiendo para Sab un esquema antropológico fundamentalmente análogo al del resto del Antiguo Testamento, Bückers, Hoffmann, Grelot, Schutz, Larcher, Taylor, Barth, últimamente Vílchez (o.c ,104s) y X. Pikaza, *Antropología bíblica* (Salamanca 1993), 196. En cuanto a la supuesta antítesis inmortalidad-resurrección, creo correcta la apreciación de Cavallin (o c , 132): Sab «ni enseña ni excluye la idea de resurrección Pasa completamente en silencio sobre este punto» Acerca del momento en que surtiría efecto la retribución (¿inmediatamante después de la muerte o en el *éschaton*?), vid mis observaciones en «El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución», en *RET* (1973), 303s

[70] Tal es el caso de Zedda el sujeto de la inmortalidad es «no ya el hombre, sino el alma, o más precisamente, «el alma separada» (o.c , 126, en el texto y en nota 75), aunque más tarde se advierta que «la incorruptibilidad o la inmortalidad incluyen también la vida resucitada del cuerpo» (p 130), la retribución, «el juicio», ha de situarse «en el momento de la muerte» (p 128), pero luego se dirá que «la discriminación definitiva» sucede en un juicio que es «el juicio final» (p 130)

cede destacar el elemento esencial de todas las representaciones, que recorre y anima de un extremo a otro la evolución del pensamiento: *es el ideal de la comunión con Dios*. Habíamos visto que es también en este punto donde vienen a confluir las distintas concepciones de la promesa, desde el «yo seré vuestro Dios» del pacto sinaítico; ahora podemos prolongar la línea que arranca de dicho pacto hasta el texto de Sab 5,15: los justos «tienen en el Señor su recompensa».

A través del dolor de su silencio (Job), la decepción de su lejanía (Eclesiastés) o el gozo de su presencia (salmos místicos), es Dios quien se va abriendo camino en el alma de Israel. Todo gira alrededor de la relación vital con él. Porque esa relación no es (no ha sido nunca para los israelitas fieles) una realidad exclusivamente futura, sino más bien algo experimentado en el tiempo de la existencia terrena, ha podido sobrevivir una esperanza *(spes contra spem)* que sabe mirar más allá de esa existencia.

El discurso antropocéntrico se queda mudo ante la muerte, que es muda y hace mudos. Si Job no se dejó acallar por ella, si Israel terminó descubriendo en su abismal oscuridad algo más que el «olvido» y el «silencio» de sus primeras aproximaciones al tema, eso ha sido posible porque el horizonte último de la entera cuestión estaba dominado por una antigua palabra («yo seré vuestro Dios») y por una inquebrantable certidumbre («Yahveh es la roca de mi corazón»). Con tales premisas, no podía no imponerse esta conclusión: «el rey del mundo nos resucitará para la vida eterna».

En resumidas cuentas, la teología de la promesa y la teología de la retribución aparecen como las dos dimensiones complementarias de un movimiento cuya única meta es Dios. Se ha señalado ya que la promesa y el Dios de la promesa coinciden. La solución del misterio de la muerte verifica la exactitud de este aserto: la esperanza encuentra su cumplimiento en la comunión eterna de la vida divina.

CAPÍTULO III

LA ESCATOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFIA

O. CULLMANN, *La historia de la salvación* (Barcelona 1967); A. FEUILLET, «Parousie», en *SDB* VI, 1331-1419; E. GRASSER, *Die Naherwartung Jesu* (Stuttgart 1973); G. GRESHAKE-G. LOHFINK, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (Freiburg i.B. 1976) (2.ª ed.); J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* I (Salamanca 1974); H.E. LONA, «Eschatologie im Neuen Testament», en *HDG* IV/7a, 44-83; M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 1963); D. MOLLAT, «Jugement dans le Nouveau Testament», en *SDB* IV, 1344-1394; K.H. SCHELKLE, «Escatología del Nuevo Testamento», en *MystSal* V (Madrid 1984), 686-739; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); ID., «Eschatologie im NT», en *LTK* III, 1088-1093; J.J. TAMAYO, *Para comprender la escatología cristiana* (Estella 1993), 134-151; A. TORNOS, *Escatología* I (Madrid 1989); VV.AA., *Eschatologie und Friedenshandeln* (Stuttgart 1981); S. ZEDDA, *L'escatologia biblica* I-II (Brescia 1972-1975).

El Nuevo Testamento está escrito bajo la convicción de que el hecho Jesús de Nazaret incide definitivamente en el curso y el sentido de la historia, operando en ella un vuelco decisivo. El mismo Jesús, con palabras y acciones ha dado expresión a un modo singularísimo de entender la esperanza escatológica de Israel y su cumplimiento. A la luz de la pascua, Pablo y Juan asumen esta comprensión del *éschaton,* reflexionan sobre ella y la verbalizan teológicamente. Como resultado de todo lo cual, en el Nuevo Testamento se contiene una escatología específicamente cristiana, que difiere de la judía no porque la contradiga, sino porque la rebasa, y que pasamos a bosquejar seguidamente [1].

I. PRESENCIA DEL REINO EN JESUS DE NAZARET

El comienzo del ministerio público de Jesús está signado por la referencia expresa a otro ministerio, el de Juan el Bautista [2]. El ofi-

[1] En capítulos sucesivos se estudiará la doctrina neotestamentaria sobre los contenidos concretos en que se articula la esperanza escatológica (parusía, resurrección, vida eterna, etc.); ello nos permite no alargar en exceso la extensión del presente capítulo.

[2] ZEDDA, I, 165-174; R. TREVIJANO, *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos* (Burgos 1971), 27-32; 97-99, 116-120; JEREMIAS, 59-66.

cio de éste es inequívoco: tanto sus palabras como sus actitudes corresponden al estereotipo del profeta que anuncia la inminencia del juicio escatológico (Mt 3,1-12; Mc 1,2-8; Lc 3,1-18). Su figura, pues, se aloja todavía en el marco de la expectación veterotestamentaria.

1. Un reino ya presente

Pero con Jesús todo cambia. El predicador de Nazaret reivindica para sí un *plus* de relevancia frente a toda la economía anterior; él es *más* que el Bautista (Mt 11,11), *más* que Jonás (Mt 12,41), *más* que Moisés (Mt 5,21), *más* que el templo o el sábado (Mt 12,6.8). Como señala Jeremias, en este *más* reiterativo, abrumador, asoma ya una nítida vibración escatológica. Identificándose personalmente con tan masiva plusvalía, Jesús traspasa el umbral de la expectación para situarse a sí mismo, con su mensaje y sus gestos ministeriales, en la esfera del cumplimiento. El es —observa Flusser [3]— el único judío que ha osado anunciar que la nueva edad de salvación ya había comenzado [4].

«El tiempo se ha cumplido» (Mc 1,15); «la escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (Lc 4,21); «no he venido a abolir (la ley), sino a cumplir(la)» (Mt 5,17). El primer evangelista va jalonando su texto con los sucesivos «cumplimientos» efectuados a lo largo de la vida de Jesús (1,22; 2,15; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4). «Cumplir», «cumplimiento» son, pues, términos clave que significan no sólo la ejecución, verificación, convalidación, etc., de lo esperado, sino también el índice de su cabal medida [5].

La dialéctica Juan-Jesús es, en suma, equivalente a la dialéctica promesa formulada-promesa cumplida. Juan es el último eslabón de la larga cadena de esperantes que pueblan las páginas del Antiguo Testamento, mas para ser desplazado de inmediato por la realización viviente de su anuncio.

A la vista de cuanto antecede, no es extraño que la predicación de Jesús esté absolutamente polarizada por la categoría *reino* (de Dios/de los cielos) [6]. De los ciento veintidós lugares en que aparece el vocablo en el Nuevo Testamento, noventa y nueve pertenecen a

[3] D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Hamburg 1968), 87.

[4] Para lo que sigue, vid MEINERTZ, 30-33, ZEDDA, I, 174-212; CULLMANN, 217-223; SCHNACKENBURG, *Reino* , 101-128; JEREMIAS, 97-148

[5] G. DELLING, «Pleróo», en *TWNT* VI, 289-296; SCHNACKENBURG, «Eschatologie...», 1089; TREVIJANO, «La escatología del evangelio de San Mateo», en *Burg* (1968), 9ss.

[6] JEREMIAS, 119-132; SCHNACKENBURG, *Reino..*, 65-100.

los tres evangelios sinópticos y —lo que es más significativo— noventa de ellos se ponen en boca de Jesús. Si se tiene en cuenta que la expresión era infrecuente en las fuentes judías, tanto en las antiguas como en la coetáneas a los autores del Nuevo Testamento, y que fuera de los sinópticos su uso es ocasional, cabe concluir con Jeremias que estamos ante un dato que se remonta al Jesús histórico; *es menester hablar insistentemente del reino porque el reino es ya actualidad.*

«El reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: vedlo aquí o allá. Porque el reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17,20s) [7]; la pregunta sobre la venida del reino ya no se responde con un *allá* o un *entonces,* sino con el *ahora* de la presencia física, tangible, de Jesús. De ahí que él hable del reino como nunca se había hecho antes, ni cualitativa ni cuantitativamente: *porque él es el reino* [8].

Justamente por eso el reino no es simple objeto de las palabras, sino también de las acciones; el *ya* de su presencia estalla en gestos preñados de significación. Las curaciones en primer lugar [9]: «los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan...» (Mt 11,5). Más que una simple enumeración de prodigios acreditativos de la identidad de Jesús, hay que ver aquí una respuesta a la cuestión de fondo: ¿estamos aún en el tiempo de la expectación? («¿eres tú el que ha de venir, o *debemos esperar a otro?»).* Y una respuesta taxativa: lo esperado comienza a producir sus frutos, que por cierto superan ampliamente todas las esperanzas; los textos de Isaías que se están citando no mencionaban ni la curación de los leprosos ni la resurrección de los muertos. En todo caso, y dado que la edad escatológica desconocería —según la esperanza paleotestamentaria— los fenómenos de la enfermedad y la muerte, las curaciones avalan la presencia del reino: «a los milagros podría denominárselos algo así como *reino de Dios en acciones»* [10].

[7] El *entós hymôn* ha de traducirse no por un «dentro de», sino por un «entre», máxime si se tiene presente Lc 11,20 (« el reino de Dios ha venido [*éphthasen*] a vosotros»): SCHNACKENBURG, *Reino* , 111 (contra la opinión de Meinertz, 32), CULLMANN, 221, 231, F. MUSSNER, «Wann kommt das Reich Gottes? Die Antwort Jesu nach Lk 17,20b-21», en *BiblZeits* (1962), 107-111, TREVIJANO, «La escatologia del evangelio de Tomas (Logion 3)», en *Salm* (1981), 415ss J.A FITZMYER, *El Evangelio según Lucas* III (Madrid 1987), 813-816, tiene por inviable la lectura «dentro de», pues «los escritos de Lc jamas presentan el reino como una realidad interior» Con todo, Fitzmyer opta por una tercera posibilidad, traduciendo en *entós hymôn* por «a vuestro alcance»

[8] R BLAZQUEZ, *Jesús, el evangelio de Dios* (Madrid 1985), 79-83

[9] MUSSNER, *Los milagros de Jesús* (Estella 1970), 36-45, SCHNACKENBURG, *Reino* , 105ss.

[10] SCHNACKENBURG, *Reino* , 108 (citando a L de Grandmaison).

Por lo demás, estas acciones milagrosas certifican el carácter encarnatorio del reino: la salvación es *salud,* la categoría «reino de Dios» no remite primariamente a algo que está en el cielo, sino a lo que Dios está obrando en la tierra. El hecho deliberadamente provocativo y escandaloso de que los milagros se realicen frecuentemente en sábado, signo de la consumación de la creación, sugiere las dimensiones cósmicas del acontecimiento en curso.

Junto a las curaciones, están los exorcismos [11]; el mundo esclavizado por Satanás contempla la aurora de su liberación. «Si por el dedo de Dios expulso los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20). Durante la misión de los setenta y dos discípulos, Jesús «veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). Tales declaraciones son rigurosamente inéditas en el judaísmo, que nada sabe de una victoria *actual* sobre los poderes del maligno. Así pues, no sólo ha comenzado el gran combate escatológico del que hablara la apocalíptica (Dan 12,1), sino que su suerte ya está decidida en las derrotas infligidas por Jesús al reino demoníaco.

En esta línea, se ha llamado la atención sobre un hecho «indiscutible y raramente discutido» [12]: Jesús se arrogó la potestad de perdonar los pecados. No se limita a transmitir la noticia del perdón *divino* de los pecados, como hiciera en su momento Natán (2 Sam 12,13); los perdona él mismo. El escándalo de los judíos es comprensible, puesto que sólo Dios puede hacer tal cosa (Mc 2,5-7). Si Jesús osa atribuirse esa potestad, ello se explica en base a «una peculiar y única conciencia de misión», que es más que la de un simple anunciante del reino futuro [13].

Mencionemos, para terminar, otros dos datos. La comunidad de los *doce* discípulos, amén de su justificación misional, reviste un carácter simbólico; en ella se inaugura la comunidad escatológica de las doce tribus, se anticipa la plenitud final del pueblo de la alianza [14]. De forma semejante, las comidas de Jesús son síntoma y realización del banquete mesiánico, «anuncio de que el tiempo de la salvación ha irrumpido ya» [15].

[11] JEREMIAS, 115-119.
[12] CULLMANN, 221.
[13] Ibid., 222.
[14] SCHNACKENBURG, *Reino...*, 197s.
[15] JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), 262.

2. ¿Escatología consecuente?

El cotejo entre Juan y Jesús marca la diferencia que media entre el pronóstico y su verificación. El primero anunciaba la venida inminente del reino. El segundo manifiesta el cumplimiento de la promesa; su actuación se inscribe en el marco de los oráculos mesiánicos realizados: Dios ha entrado ya en la historia, el poder del demonio se tambalea, la enfermedad y el pecado (signos de ese poder) retroceden. El conjunto de estos datos desautoriza la hipótesis de que Jesús haya patrocinado una escatología *exclusivamente* futurista, hipótesis propuesta por la escuela de la escatología consecuente [16].

Según esta escuela, Jesús habría asumido las representaciones apocalípticas del tiempo final, que él estimó a punto de llegar en un futuro muy próximo. Es esa proximidad la que le lleva al ministerio público, continuando la tarea del Bautista donde éste la ha interrumpido, y al envío urgente de los discípulos en la primera misión (Mt 9,35-11,1). Mas toda vez que los discípulos regresan sin que el reino haya venido, se produce una crisis en la conciencia de Jesús, que se superará con la asunción por su parte de la identidad mesiánica, personificada en el personaje apocalíptico del Hijo del hombre, cuya resurrección sería la condición previa de la irrupción del reino.

Pero los acontecimientos posteriores a la pascua no siguieron el curso así previsto. El grupo de discípulos de Jesús tuvo que remodelar sus expectativas, adaptándolas a la nueva situación: en vez de sentarse en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel, habrá que predicar, bautizar y dar testimonio de la mesianidad del Resucitado *hasta que él vuelva* (Hech 1,11).

La dispensación del Espíritu en Pentecostés es interpretada por la comunidad como un cumplimiento de las profecías mesiánicas, esto es, como muestra de que el tiempo final comienza a emerger en la historia; los discípulos del Resucitado apuestan por su próxima venida en el trono celeste (así lo contempla Esteban: Hech 7,55s); entretanto, practican un bautismo que confiere no sólo el perdón de los pecados, sino también el don del Espíritu. El problema planteado por la dilación del final de los tiempos se solventa, en resumen, retenien-

[16] A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (Tübingen 1951) (6.ª ed.) (hay trad. esp. de la primera parte: *Investigación sobre la vida de Jesús,* Valencia 1991); M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt* (Bern 1941); ID., *Der protestantische Weg des Glaubens* I (Bern 1955). Sobre la escuela de la escatología consecuente, vid. W.G. KUMMEL, «L'eschatologie conséquente d'Albert Schweitzer jugée par ses contemporaines», en *RHPhR* (1957), 58-82; GRASSER, 40ss; TORNOS, 87-91. Sobre la justificación del adjetivo «consecuente», vid. F.M. BRAUN, «Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament?», en *RevBibl* (1940), 36s, y SCHNACKENBURG, «Interimsethik», en *LTK* V, 727s.

do en lo posible la concepcion original de Jesus (el reino, magnitud futura e inminente, cuyo portador sera el Hijo del hombre), e introduciendo en ella los factores correctivos impuestos por el imprevisto desarrollo de los acontecimientos

Pero he aqui que la interpretacion paulina del tiempo que sigue a la resurreccion como breve *estado intermedio* se vio desautorizada de nuevo por la dilacion indefinida de la parusia La generacion de los santos del ultimo dia no sobrevivio a tan prolongado aplazamiento La crisis resultante y sus primeros ensayos de solucion aparecen ya segun Werner, en los escritos tardios del Nuevo Testamento y van a determinar los sucesivos desarrollos y metamorfosis de la doctrina cristiana [17]

¿Que decir de esta teoria? Ante todo, debe reconocersele el merito de haber recuperado para la exegesis y la teologia de su tiempo la densidad escatologica del mensaje de Jesus sobre el reino Dicho lo cual, cabe añadir que la hipotesis de Schweitzer es cuestionable mas desde la cristologia que desde la propia escatologia Efectivamente, solo seria valida si entre el Bautista y Jesus no existiera cesura, sino continuidad, si tambien Jesus, como Juan, pertenece a fin de cuentas al Antiguo Testamento Pero con ello el propio Jesus es resueltamente degradado a epigono de un profetismo ayuno ya de toda autentica novedad El Evangelio deviene, o bien una variante mas de la monotona melopea apocaliptica que resonaba en Palestina desde hacia casi dos siglos, o bien (si se ensaya una operacion-rescate de su originalidad) ha de ser leido como un inedito (?) codigo etico Todo lo cual postula ademas la amputacion de los materiales que acabamos de inventariar, tras haber emitido sobre cada uno de ellos un veredicto de inautenticidad, tan inclemente como gratuito

En rigor, y como Cullmann ha observado, si la sustancia del mensaje cristiano —y la etica inherente a tal sustancia— radica en el anuncio de un reino de Dios inminente, no se comprende muy bien que validez cabe reconocer todavia al Nuevo Testamento en general y al mensaje de Jesus en particular De las premisas exegeticas de la escuela de Schweitzer «deberia sacarse propiamente la conclusion de que toda la doctrina de Jesus se mantiene y cae junto con la conviccion de la proximidad de la parusia, y por consiguiente hay que abandonarla» [18]

Asi pues, la interpretacion de Schweitzer resulta, vista en su conjunto, decididamente arbitraria, el esplendor de su escuela pertenece

[17] Sobre la problematica de una «espera proxima» de la parusia tal y como se refleja en las fuentes neotestamentarias se volvera mas adelante en este capitulo

[18] CULLMANN 32 quien senala a continuacion sardonicamente que a esta teoria le cuadraria mejor el apelativo de «inconsecuente» Lo mismo opina GRASSER 45 «die konsequente Eschatologie (ist) tatsachlich nicht konsequent geblieben »

hoy al pasado de la exegesis neotestamentaria Sin embargo hay algo en esa teoria que responde a una realidad el anuncio del reino hecho por Jesus no se agota en la afirmacion de su actual presencia

II FUTURO DEL REINO EN CRISTO EL SEÑOR

La peculiar identificacion de Jesus con el reino no ha impedido, paradojicamente, un no menos peculiar distanciamiento respecto al mismo Es cierto, en efecto, que el reino esta ya enclavado en el corazon de la historia, por virtud de la propia persona de Jesus, con su mensaje y sus acciones Y sin embargo hay todavia una dimension futura para esa realidad presente y operante *su consumacion ha de reservarse al porvenir* [19]

1 El *todavía no* del reino

Quiza la clave de esta insolita diastasis (presente-futuro del *eschaton* en y por la persona de Jesus) estribe en el titulo *Hijo del hombre* El texto de Dan 7,13ss dispensa a esta expresion titular un infalsificable caracter escatologico, asociando a su sujeto con los acontecimientos finales Parece sumamente probable que Jesus se apropio el titulo, usandolo como su autodesignacion mas frecuente [20] Pero en su utilizacion se alza de nuevo la curiosa diastasis *presente-futuro* si el Jesus terreno es *ya* el Hijo del hombre —y por tanto el reino ha penetrado en la historia—, lo es *ahora* en una condicion de abajamiento, impotencia, ignorancia *Este* Hijo del hombre «no tiene donde reclinar su cabeza» (Mt 8,20), es «comilon y borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19), en fin (lo que resulta mas sorprendente), desconoce «el dia aquel y la hora» (Mc 13,32)

Sin embargo, ese mismo Hijo del hombre protagonizara la funcion de su homonimo en Dan 7 «veran venir al Hijo del hombre entre nubes, con gran poder y gloria» (Mc 13,26) En el celebre *logion* de Mc 8,38 («quien se averguence de mi , tambien *el Hijo del hombre* se avergonzara de el »), la suerte final de los sometidos a juicio depende en tan estrecha medida de su actitud frente a Jesus que la unica explicacion razonable del *logion* es la que supone una

[19] ZEDDA I 213 225, CULLMANN, 223 226, SCHNACKENBURG *Reino* 145 195 J GNILKA *Jesus de Nazaret Mensaje e historia* (Barcelona 1993) 172ss

[20] CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchatel 1966), 131 134, SCHNACKENBURG, *Reino* 149ss Para el debate acerca del titulo cf R H FULLER *Fundamentos de la cristologia neotestamentaria* (Madrid 1979), 42 53 131 138 con abundante bibliografia

real identidad entre éste y el Hijo del hombre. *Sólo que la condición presente de Jesús no manifiesta aún tal identidad,* que ha de quedar custodiada por el secreto mesiánico [21]. La versión de Mt 10,32s («quien se declare *por mí...*, *yo* también me declararé por él») confirma cuanto acaba de apuntarse.

Así pues, la identificación de Jesús con el Hijo del hombre es dinámica, no estática; en su situación presente no se evidencia todavía palmariamente dicha identificación. Con otras palabras: la *venida* del Hijo del hombre profetizada por Daniel se desdobla en dos etapas; conoce una manifestación kenótica («el Hijo del hombre ha venido...») y conocerá una manifestación mayestática («el Hijo del hombre vendrá...»). Correlativamente, el reino experimenta también un despliegue en dos tiempos: «está entre vosotros» (Lc 17,21) ya ahora y se consumará en el porvenir.

Se entiende así que el lema inaugural de Jesús, transmitido en Mc 1,15, advierta que «el reino de Dios *está cerca»* (y no «ha llegado»); el verbo *enghidsein,* en efecto, ha de traducirse por «acercarse», y no por «llegar» [22]; el cotejo con el doble de Mc 1,15 en Mt 3,2 es resolutivo, pues ciertamente Mateo no pensó que el reino había venido con el Bautista.

Se comprende también que Jesús ore, y enseñe a orar a sus discípulos, por la venida del reino (Mt 6,10=Lc 11,2), participando así de una expectación que se refleja con frecuencia en las fórmulas oracionales de la piedad judía del tiempo [23]. En realidad, «el padrenuestro está marcado escatológicamente en toda su estructura» [24], y la petición de la *basileía* ocupa en él un lugar central.

Aunque se pueda discutir que se remonte a Jesús el vocabulario de los dos siglos (o eones), que aparece en textos como Mt 12,32, Lc 20,34, Mc 10,30 y paralelos, no hay por qué dudar que también él esperó una «consumación del siglo (presente)». La parábola de la cizaña (Mt 13,24ss.36ss) implica en su lógica interna la remisión a un futuro juicio-crisis que discrimine irrevocablemente a buenos y malos, acabando así con la promiscuidad entre unos y otros que se registra en el siglo presente [25].

[21] CULLMANN, *Christologie* , 135 y nota 3, SCHNACKENBURG, *Reino* , 153s; MOLLAT, 1348ss.

[22] V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos* (Madrid 1980), 181ss, CULLMANN, *La historia* , 223, SCHNACKENBURG, *Reino* , 126s; TREVIJANO, *Comienzo* , 227, W G KUMMEL, *Verheissung und Erfullung Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (Zürich 1956) (3 ª ed), 13ss

[23] JEREMIAS, *Abba* , 215ss

[24] GNILKA, *Jesús* .., 174.

[25] M. DE GOEDT, «L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt XIII,36-43); création matthéenne ou aboutissement d'une histoire littéraire?», en *RevBibl* (1959), 32-54; GNILKA, *Jesús* , 181s

A esa consumación futura del reino correspoden, además del juicio, los elementos que integran la salvación en su figura definitiva: resurrección y retribución eterna. De la resurrección Jesús habla raramente, pero su polémica con los saduceos (Mc 12,18-27) muestra la convicción con que ha tomado partido en una cuestión todavía disputada entre sus coetáneos. Muy numerosas, en cambio, son las indicaciones sobre el estado definitivo de buenos y malos. Las imágenes del convite mesiánico (Mt 22,1-10; Lc 14,16.24; Mt 8,11s), de la *vida* en su sentido escatológico (Mc 9,43-48; 10,30; cf. en este texto el acoplamiento de los conceptos «siglo futuro»-«vida eterna»), de la gehena (Mt 5,22; Mc 9,43ss), ratifican los últimos desarrollos de la doctrina de la retribución en el Antiguo Testamento, que veían en la comunión de la vida divina (o en una definitiva excomunión) el término de la existencia terrena.

Todas estas ideas, estrictamente escatológicas, ocupan un lugar tan destacado —cualitativa y cuantitativamente— en la predicación de Jesús que no se ve cómo pueda impugnarse su autenticidad sin cuestionar automáticamente la consistencia de dicha predicación [26]. A la teología del reino propia de Jesús pertenece la dimensión futura del mismo, entrañada en el juicio, la resurrección, los premios y los castigos; sin ella el carácter salvífico de la presencia actual del reino resulta difícilmente explicable y convincente.

Queda todavía por decir una palabra sobre las parábolas de vigilancia. Su autenticidad ha sido puesta en duda, sobre todo por Ch. Dodd (a quien nos referiremos más adelante), por razones que no siempre tienen que ver con la exégesis, y sí con una opción sistemática previa. Lc 12,36-38 llama por dos veces «dichosos» a los siervos que velan cuando su señor regresa; el término *makários* pertenece al vocabulario convencional que describe la vida eterna, con lo que la exhortación a la vigilancia cobra un ineliminable matiz de escatología futurista [27].

Los dos versos siguientes (Lc 12,39-40) contienen una breve parábola, procedente de la fuente *Q*, que encarece la incerteza de la hora final con la inesperada (y escandalosa) imagen del ladrón, que encuentra eco en otros lugares del Nuevo Testamento (1 Tes 5,2.4; 2 Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15). Semejante popularidad indicaría que la imagen era conocida por la comunidad como proveniente del mismo Jesús; sólo eso autorizaría el uso de tan atrevido recurso estilístico [28].

[26] CULLMANN, *La historia* , 224

[27] SCHNACKENBURG, *Reino* , 224 Que el v 38 sea adición del evangelista ya parece menos improbable, y respondería a una conocida tendencia de su evangelio, cf H CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen 1965) (5.ª ed.), 99s Pero la orientacion futurista de la parábola no pende de dicho verso

[28] FITZMYER, 475-481, concluye su comentario a la entera seccion (Lc 12,35-46)

Una parábola de vigilancia propia de Mateo es la de las diez vírgenes (25,1-12) De nuevo se trata de inculcar la necesidad de la actitud de expectación ante el evento escatológico, toda vez que no se sabe cuándo se producirá, si más pronto o más tarde La parábola ilustra, por tanto, el *lógion* sobre la incerteza de la hora («vigilad porque no sabéis »), tan reiterado en la tradición sinóptica, no se ve por qué su autoría no pueda retrotraerse al propio Jesus [29], quien habría redoblado sus esfuerzos por inculcar en sus discípulos el temple de tensión expectante con que deberían aguardar el futuro de la salvacion consumada

En resumen, pues, la realidad *reino,* ya implantada en el *ahora* del ministerio de Jesús, está abierta, inconclusa, la promesa se ha cumplido *incoativamente,* no *acabadamente* Su consumador será su implantador el Jesús Siervo se revelará como el Cristo Señor y, a la vez, desvelara las dimensiones totales y definitivas del reino *La escatologia deviene así funcion de la cristología* En la lógica de la encarnación del Verbo queda implicada la necesaria temporalización y periodización del *éschaton* (puesto que el Verbo es el *éschaton)* y la no menos necesaria escatologización del tiempo (puesto que el Verbo-*éschaton* se ha encarnado) Lo escatológico se desplaza del final al centro de la historia, mas —como contrapartida— escatologiza el trecho histórico que discurre desde el centro hasta el final [30].

2. ¿Escatología realizada?

A la apertura al futuro del reino anunciado por Jesús se opone la teoría de la «escatología realizada», propuesta por Ch E Dodd [31] En su opinión, la idea de que el reino tenga todavía un futuro procede o

con esta advertencia «lo que realmente no se puede hacer es eliminar de estas maximas sobre la vigilancia toda connotacion de futuro escatologico»

[29] CULLMANN, *La historia* , 229s, SCHNACKENBURG, *Reino* 224, MEINERTZ, «Die Tragweite des Gleichnisses von der zehn Jungfrauen», en VV AA , *Synoptische Studien Festschrift A Wikenhauser* (Munchen 1954), 94 106

[30] CULLMANN, *Christ et le temps* (Neuchâtel 1966) (especialmente las p 86ss)

[31] Tornos, 92, ha observado con razon que la traduccion correcta de «realized eschatology» es «escatologia confirmada» El propio Dodd *(The Interpretation of the Fourth Gospel* [Cambridge 1947], 447, nota 1) alude a las sugerencias que le han sido hechas en pro de una designacion de su teoria menos expuesta a equivocos De todas formas, y dado que la expresion «escatologia realizada» se ha generalizado, opto por seguir empleandola Otras obras del exegeta ingles *The Parables of the Kingdom* (London 1961) (6ª ed) (trad esp *Las parabolas del Reino* Madrid 1974), *The Apostolic Preaching and its Developments* (London 1944) (trad esp *La predicacion apostolica y sus desarrollos* Madrid 1974) Sobre la propuesta global de Dodd, cf E E WOLFZORN, «Realized Eschatology An Exposition of Ch H Dodd's Thesis», en *EThL* (1962), 44-62

de una deformación del mensaje original de Jesús o de una mala intelección de algunas expresiones suyas que, si contenían futuros gramaticales, era solo con una intención simbólica. En realidad, nada se opondría a una concepción de la historia como proceso indefinidamente abierto: «un final absoluto de la historia, tanto si se le concibe próxima como tardíamente futuro, no es más que una ficción diseñada para expresar la realidad de la teología dentro de la historia»[32].

La comunidad primitiva —prosigue Dodd— es la responsable de esta escatología futurista, hacia la que habría sido impulsada por el impacto que en ella produjeron los acontecimientos pascuales. El cuarto evangelio, en cambio, vuelve a manifestar el presentismo escatológico original de la predicación de Jesús; en él tenemos la exposición más fiable y penetrante —al decir de nuestro autor— de su sentido esencial.

El maestro de Nazaret, en efecto, habría anunciado, ya desde el mismo comienzo de su vida pública, la llegada del reino (en Mc 1,15, *énghiken* debe traducirse por «llegar», no por «acercarse»; significaría lo mismo que el *ephthasen* de Mt 12,28 y Lc 11,20). En su vida, muerte y resurrección, Dios habría consumado definitivamente la revelación y comunicación de la salvación escatológica; la historia cobra así en este punto crucial su nivel supremo, lo que equivale a decir que llega de esta forma a su fin, no en el sentido de que haya tocado una suerte de *punto terminal,* sino en cuanto que el designio divino se revela y cumple aquí acabadamente.

El perfil del reino proclamado por Jesús como ya presente y consumado se ilustra en las parábolas. Algunas de estas, sin embargo, han sido modificadas respecto a su intención original por las preocupaciones prevalentes en la primitiva comunidad, que imprimió en ellas un marcado sesgo escatologizante. Dodd sostiene que su contenido originario era el reino de Dios *ya* introducido por Jesús, quien por tanto interpela a sus oyentes para incitarlos a tomar postura ante la presencia de ese reino. Se provoca así una crisis que divide a los espíritus y que precipitará, en última instancia, la muerte de Jesús. La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-8) es una buena ilustración del drama desatado por el adviento del reino y las reacciones que suscita, e implica un juicio moral sobre la situación del pueblo judío en el momento en que fue pronunciada[33].

La tesis de Dodd, que en principio supuso una saludable reacción a la radical unilateralidad de la propuesta de Schweitzer y su escatología consecuente, termina mereciendo, de entrada, un reproche aná-

[32] *La predicación*, 98.
[33] *Las parábolas*, caps. IV-V.

logo al que se hizo a ésta: no parece lícito urdir la interpretación de un texto sobre la repulsa de buena parte del mismo (si Schweitzer debía declarar inauténticos los materiales presentistas de la predicación de Jesús, Dodd ha de hacer lo mismo con los materiales futuristas). Pero además —como ha notado Grässer [34]— resulta altamente improbable que la comunidad se hubiese atrevido a echar mano del lenguaje futurista para verbalizar la pascua de Cristo si el propio Jesús se hubiese opuesto a ese lenguaje. Lo contrario es mucho más probable: porque la escatología futurista había sido ya evocada en la enseñanza del Maestro, los discípulos la emplean como horizonte de comprensión de su pascua.

Por otra parte, una escatología que liquida el *todavía no* en favor del *ya* propende fatalmente hacia el individualismo, el intimismo y la espiritualización de sus contenidos. Pues es demasiado evidente que ni la humanidad ni la historia ni el mundo material han cobrado aún su figura definitiva. Si, pues, nada *esencial* queda por esperar [35], esas realidades supraindividuales quedarán perpetuamente inconclusas; la escatología se ve privada de su vertiente social y cósmica, la esperanza cristiana es vaciada de toda su eventual carga profética y de su potencial crítico frente a la historia *in fieri*, para dar paso a un inocuo conformismo.

Que estos peligros son reales lo muestra la escatología existencial de Bultmann y de algunos de sus discípulos [36]. Aunque discrepante en su orientación del modelo propuesto por Dodd, el teólogo alemán viene a coincidir con su colega inglés en una cierta presencialización del *éschaton* y en la repulsa de su futuridad. Pues bien, los más resueltos ataques al proyecto bultmaniano proceden hoy de las diversas teologías políticas, que ven en ese proyecto el más categórico bloqueo al impulso subversivo del Evangelio. En verdad, *una esperanza que ya nada tiene que ver con la historia a acontecer, nada puede decir en y para la historia que está aconteciendo* [37].

[34] O c , 69-72

[35] Nada *esencial*, también Dodd cuenta con acontecimientos que tendrán lugar en el porvenir (así lo admite lealmente Cullmann, *La historia* 411, nota 14) Mas, según él, tales acontecimientos están ayunos de interés teológico

[36] Vid. exposición y bibliografía en RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión Escatología cristiana* (Santander 1994) (5.ª ed), 30-33, 115-119

[37] D SOLLE, *Teología política* (Salamanca 1972), 52ss, J MOLTMANN, *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971), 406-409, ID , *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969), 78-89, M NEDONCELLE, «Bultmann ou l'individualisme eschatologique», en *EThL* (1961), 579-596, D WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie* (Einsiedeln 1974), 86s.

III. PRESENTE-FUTURO: UNA ESCATOLOGIA BIPOLAR

Si Jesús predicó un reino que es a la vez presente y futuro, como hemos tratado de mostrar en las secciones precedentes, parece obvio que ambas dimensiones pueden componer un cuadro escatológico *coherente e inédito.* En realidad, se tiene la sensación de que las escuelas de la escatología consecuente y realizada han llegado a posiciones antitéticas movidas por la misma convicción: las dos series de afirmaciones (reino *presente*-reino *futuro)* son incompatibles y, por tanto, procede optar en favor de una de ellas; convicción ésta no surgida de motivos puramente exegéticos, sino fuertemente mediatizada por una opción teológica previa; el caso Bultmann es modélico al respecto [38].

La bipolaridad presente-futuro sería, pues, la nota específica de una escatología cuya originalidad reside cabalmente en la tensión entre los dos momentos de la irrupción del *éschaton.* Vuelve a tomarse en consideración, merced a los trabajos de exegetas como Cullmann, Jeremias, Schnackenburg, Schürmann [39] y otros, que en el origen de esta nueva comprensión escatológica estaría la predicación de Jesús: «el doble modo de hablar del reino [presente-futuro] es característico del Jesús histórico» [40].

En efecto, la yuxtaposición de los dos momentos del reino se remonta a su pregón inaugural. Mc 1,15 contiene dos verbos (el *ya* del *peplérotai* y el *todavía no* del *énghiken)* que otorgan al enunciado un cariz paradójico. La presencia del cumplimiento, lejos de relajar la tensión hacia el porvenir, la reactiva. Y viceversa, la cercanía del futuro confirma la actualidad del cumplimiento [41]; Jesús parece

[38] CULLMANN, *La historia* , 215s «como investigadores protestantes no pretendemos una exégesis "oficial" y nos sentimos orgullosos de la multiplicidad de las interpretaciones Pero .. deberíamos sentirnos por lo menos intranquilos ante el hecho opresor de que hoy en día, muchas veces con los mismos métodos, una escuela, en virtud de "cuidadosos análisis", considera como construcciones de la comunidad las afirmaciones presentistas de Jesús, y la otra las afirmaciones futuristas» Merecen ser leídas con atencion las p 211-217, que hablan de las parcialidades en que puede incurrir una exégesis aparentemente «objetiva», pero en realidad lastrada por preocupaciones ideológicas Vid la misma crítica a una exégesis unilateral en KUMMEL, «Futurische und prasentische Eschatologie im altesten Urchristentum», en *NTSt* (1959), 113-126

[39] H SCHURMANN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Dusseldorf 1968), 13-35 («Das hermeneutische Hauptproblem der Verkundigung Jesu»), ID , *Ursprung und Gestalt Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (Dusseldorf 1970), 279-298 («Eschatologie und Liebensdienst in der Verkundigung Jesu»)

[40] P HOFFMANN, «Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung», en *Eschatologie und Friedenshandeln,* 120 GNILKA *(Jesus* , 186) piensa lo mismo «habrá que considerar precisamente esa entreveración [de presente y futuro] como característica de la predicación de Jesus acerca de la *basileía».*

[41] SCHNACKENBURG, *Reino* , 127

poseer la certidumbre de que el reino va a venir *porque* tiene conciencia de que el tiempo se ha cumplido.

Las llamadas parábolas de crecimiento [42] contenidas en Mc 4 y Mt 13 corroboran esta interpretación, al ilustrar con nitidez la simultaneidad presente-futuro del reino escatológico anunciado por Jesús [43]. De ellas, la del sembrador y la del grano de mostaza son comunes a ambos evangelistas. En la parábola del sembrador (Mc 4,3-8 = Mt 13,3-8; cf. Lc 8,5-8), y prescindiendo de la exégesis que los evangelistas atribuyen al propio Jesús [44], por una parte se magnifica hiperbólicamente la abundancia del fruto allí donde la semilla cayó en buena tierra, lo que sólo puede entenderse del reino de Dios consumado. Por otra, empero, el símil de la semilla no sólo significa el contraste de esa plenitud final con la pequeñez inicial; la lógica de la imagen exige que los oyentes piensen en un crecimiento; la idea del desarrollo se confirma con la minuciosa ilustración de los casos en que la semilla no llegó a su estadio final de plenitud.

La parábola tiene, pues, su nudo en la descripción del proceso de instauración del reino, que va desde su implantación actual hasta su plenitud final, a través de un crecimiento sujeto a variadas vicisitudes. La certeza del triunfo final del reino, pese a las contingencias adversas, radica en la realidad de su presencia: el *todavía no* se apoya en el *ya*. Es evidente que la parábola contenía, en la intención de Jesús, una vigorosa intimación a la decisión *ahora*, como señala certeramente Dodd. Mas las consecuencias de tal decisión se manifestarán en el futuro, puesto que obviamente todavía «no es visible la plenitud de frutos» [45].

La parábola del grano de mostaza (Mc 4,30-32) está asociada en *Q* a la de la levadura (Mt 13,31-33 = Lc 13,18-21). Ambas ejemplifican la misma tesis de la parábola del sembrador: la continuidad entre un comienzo real, si bien modesto, y un final espléndido en su plenitud: «una continuidad tal como existe entre la siembra y la cosecha» [46]. Propia de Marcos es la parábola de la semilla que crece por sí misma (Mc 4,26-28). El símil de la siega certifica, como es sabido, su índole escatológica. Hasta ese momento la semilla va madurando y la parábola enfatiza en la actitud del labrador la necesidad

[42] Que para Dodd serían más bien parábolas de la crisis que la llegada del reino ha desencadenado (*Las parábolas* , cap VI).

[43] Vid. las diversas lecturas en SCHNACKENBURG, *Reino* , 132-144, GRASSER, 64s, GNILKA, *Jesús* ., 177-186

[44] Según común apreciación de la exégesis, «la interpretación de la parabola del sembrador pertenece a la Iglesia primitiva» (JEREMIAS, *Las parábolas de Jesus* [Estella 1970], 97).

[45] SCHNACKENBURG, *Reino* , 135, GNILKA, *Jesus* , 179s.

[46] SCHNACKENBURG, *Reino* , 140; GNILKA, *Jesús* , 180s, cf O KUSS, «Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig», en *Bibl* (1959), 641-653.

de la espera y la seguridad del buen final, *garantizado por la propia y actual virtud de la semilla misma.* Más claramente aún que en la parábola del sembrador, asoma aquí la tensión entre lo ya dado y lo por venir, junto con el temple de tranquila serenidad frente al futuro, basada en lo existente *ahora.*

La parábola de la cizaña (propia, con la de la red, de Mateo: 13,24-30; 47-50) carga el acento sobre el estadio escatológico del reino; de ahí que la hayamos situado antes entre la serie de enunciados futuristas [47]. Pero «tampoco hay que olvidar que en ella se habla de un crecimiento» (v.30): el reino del mal tiene, ya ahora, su contrapartida en el reino de Dios, aunque la discriminación se difiera hasta la siega [48].

La misma tensión entre el *ya* y el *todavía no,* presente como *leit motiv* común en estas parábolas de crecimiento, aparece otra vez en el *lógion* ya comentado de Mc 8,38. El juicio, que llevará a cabo el Hijo del hombre al final de los tiempos, se basa en un juicio que se está produciendo ahora en la actitud de los hombres frente a Jesús. Ambos juicios, el presente y el futuro, no se excluyen, sino que se coimplican. De modo análogo, en Mt 25,31ss la discriminación escatológica sanciona la condición de «benditos» o «malditos» que los hombres han adquirido en el presente de sus relaciones interpersonales [49]. Por lo demás, en Mt 25, 37-40 emerge la convicción de que la comunidad escatológica se está fraguando ahora, no sólo en la persona de Jesús, sino en las de sus discípulos, por cuanto éstos lo representan hasta el punto de que el propio Jesús se identifica con ellos: «lo que a éstos hicisteis..., *a mí* me lo hicisteis».

Resumiendo: la escatología de los sinópticos [50] fusiona las dos series de enunciados escatológicos en un cuadro unitario, en el que se articulan, como componentes esenciales y mutuamente referidos, la presencialidad y la futuridad del reino de Dios.

[47] SCHNACKENBURG, *Reino* , 141. esta parabola «tiene una contextura mucho mas escatologica» (que las anteriores) Cf. el artículo ya citado de Goedt

[48] SCHNACKENBURG, *Reino* , 141. Sobre estas parabolas de crecimiento, vid N A DAHL, «The Parables of Growth», en *Studia Theologica* (1951), 132-166, quien insiste en retener como nucleo doctrinal el de un desarrollo temporal del reino Vid tambien la magnifica lectura que del entero cap 13 ofrece B GERHARDSSOHN, «The Seven Parables in Matthew XIII», en *NTSt* (1972-73), 16-37

[49] CULLMANN, *La historia* , 224s Volveremos sobre este punto en el proximo capítulo

[50] Hemos seguido los textos de Mc y Mt. Que Lucas propugne ese mismo esquema es convicción común de la exégesis, sea de la escuela que sea, vid CONZELMANN, o.c., para quien es justamente el tercer evangelista el creador de esta escatologia bipolar, en el marco de una *periodización* de la historia salvifica.

IV. LA ESCATOLOGIA EN PABLO Y JUAN

¿Participan los restantes escritos del Nuevo Testamento de esta concepción bipolar de la escatología? Examinemos la doctrina al respecto de los dos autores más significativos: Pablo y Juan.

1. La versión paulina del *ya-todavía no*

Para Pablo [51] no ofrece duda el que con Cristo se ha hecho presente «la plenitud del tiempo» (Gál 4,4; cf. Ef 1,10: «la plenitud de los tiempos»), esto es, del curso de momentos cruciales en los que Dios actúa señaladamente. Este carácter resolutivo del hecho Cristo se pone de manifiesto en una contraposición adverbial sumamente ilustrativa: «entonces» (o «en otro tiempo»)/«ahora». *«En otro tiempo,* cuando no conocíais a Dios... *Ahora* que habéis conocido a Dios...» (Gál 4,8s); «cuando erais esclavos del pecado... ¿qué frutos cosechasteis entonces?... Pero ahora, libres de pecado...» (Rom 6,20-22); *«en otro tiempo* fuisteis tinieblas, *ahora* sois luz» (Ef 5,8); etc. El *ahora* se emplea también masivamente en solitario: Dios ha mostrado su justicia salvífica en el *ahora* del *tiempo presente* (Rom 3,21.26); *«ahora* es el tiempo favorable, *ahora* es el día de la salvación» (2 Cor 6,2); *ahora* hemos obtenido la reconciliación (Rom 5,11), ha sido abrogada la ley (Rom 7,6), se ha revelado el misterio de la salvación (Rom 16,26; Ef 3,5; Col 1,26). Con entera lógica, el uso reiterativo del adverbio *ahora* induce el del adjetivo *nuevo:* vida nueva (Rom 6,4), nueva creación (2 Cor 5,17; Gál 6,15), hombre nuevo (Col 3,10), pues «lo viejo pasó, todo es nuevo» (2 Cor 5,17).

¿Significa todo esto que la esperanza ya no tiene objeto? Nada más lejos de la mente del Apóstol. Las categorías que giran en torno a la órbita de la idea de expectación ocupan un lugar importantísimo en el *corpus* paulino. En la más antigua de sus cartas, Pablo describe la condición cristiana con sólo dos rasgos: «servir al Dios vivo y verdadero y *esperar* a su Hijo Jesús, que ha de venir de los cielos» (1 Tes 1,9s). Esta caracterización del cristiano como «esperante» se mantendrá a lo largo de todos los escritos: «somos ciudadanos del

[51] Vid M Goguel, «Le caractère à la fois actuel et futur du salut dans la théologie paulinienne», en VV AA , *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge 1964), 322-341, P Stuhlmacher, «Erwagungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie», en *ZThK* (1967), 423-450, Trevijano, «La evolución de la escatologia paulina», en *Carthaginensia* (1996), 125-153, S S Smalley, «The Delay of the Parousie», en *JBL* (1964), 41-54 (p 47-51); Meinertz, *Teología* , 470-483, Cullmann, *La historia* , 227-297; Zedda, II, 33-57, 80ss, Schelkle, 713-724, Lona, 53-64, Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I (Barcelona 1989), 207-214.

cielo, de donde *esperamos* como salvador al Señor Jesús» (Flp 3,20s); «nos mueve el Espíritu a *aguardar* por la fe los bienes *esperados* por la justicia» (Gál 5,5). De esta espera participan no sólo los seres humanos, sino también el universo material (Rom 8,20-22) [52]; todo lo creado, en efecto, será consumado «el día del Señor», es decir, en la *parusía* o *revelación* de Cristo [53], cuando tendrá lugar la resurrección (1 Cor 15,51s.; 1 Tes 4,14-17), el juicio (2 Cor 5,10), y la historia llegará a su fin (1 Cor 15, 24-28).

Schnackenburg [54] advierte —frente a los partidarios de una escatología *realizada*— que esta esperanza en la parusía no puede explicarse recurriendo a un influjo de la apocalíptica judía del siglo I. Pues tal esperanza aparece en los más antiguos escritos paulinos: 1 Tes y 1 Cor. En esta carta, además del cap.15, ya citado, es decisivo el texto de 16,22; la expresión *maranatha* «hunde sus raíces en la Iglesia palestina de habla aramea». Así pues, y por lo que atañe a Pablo, la esperanza parusíaca no es creación suya, sino adopción de una creencia de la primera comunidad [55].

La aseveración simultánea del presente y el futuro de la salvación no debe ser entendida como mera yuxtaposición de ambos momentos. Los bienes salvíficos se poseen en la dialéctica del *ya* y el *todavía no;* el cristiano no camina «según la carne», aunque viva aún «en la carne» (2 Cor 10,3; Gál 2,20; Flp 1,22); posee el Espíritu, mas como *arrabón* (arras: 2 Cor 1,22; 5,5) o *aparché* (primicias: Rom 8,23) de la existencia espiritual propia del *éschaton.* Por eso puede el Apóstol escribir que «ya no os falta ningún don de gracia [presente] a los que *esperáis* [futuro] la revelación de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1,7), o que «quien inició en vosotros la buena obra [presente], la irá consumando [futuro] hasta el día de Cristo Jesús» (Flp 1,6).

A la vista de estos datos, parece lícito concluir que, al igual que en los sinópticos, se da en Pablo la típica fusión de elementos presentistas y futuristas, *articulados* —importa mucho destacarlo— *en torno a la persona de Cristo* [56], sin que ninguno de ellos pueda adscribirse a una determinada etapa del pensamiento paulino, puesto que ambos se encuentran desde 1 Tes hasta Flp [57].

52 A. VIARD, «Expectatio creaturae (Rom 8,19-22)», en *RevBibl* (1952), 337-354.
53 Vid. el próximo capítulo.
54 *Reino...*, 252s.
55 Sobre el *maranatha,* cf. CULLMANN, *Christologie...*, 180-186.
56 «La escatología paulina está determinada por completo cristológicamente, mientras que la cristología paulina se sirve a menudo de categorías escatológicas». U. LUZ, «Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus», en *Eschatologie und Friedenshandeln*, 156.
57 KÜMMEL, «Futurische...», 122s.; SMALLEY, 52-54; GOGUEL, 339-341.

2. ¿Presentismo en Juan?

El equilibrio entre los dos momentos en que se despliega lo escatológico, según los materiales examinados ahora, parece romperse en el cuarto evangelio a favor del presente [58]. No en vano Dodd ve en Juan el testimonio genuino de la visión escatológica de Jesús. El *ahora* que ya encontráramos en los escritos paulinos cobra en el último evangelio un rango hegemónico. No sólo la vida eterna se posee ya ahora por la fe (3,15-16.36; 5,21.24.40; 11, 25s; 17,3; etc.), sino que acontecimientos tan típicos del término de la historia como la parusía (14,3.18-20), la resurrección (5,25; 11,24s) y el juicio (3,18; 12,31) parecen anticiparse en ese ahora. Las referencias a la esperanza, tan abundantes en Pablo, desaparecen espectacularmente en Juan, hasta el punto de que el término mismo *(elpís)* se encontraría sólo una vez en el *corpus* joánico (1 Jn 3,3: «quien tiene esta esperanza en él...»).

Sin embargo no son éstos los únicos datos recabables de dicho *corpus*. La primera carta de Juan, aun estipulando que «es la última hora» (2,18), recupera enfáticamente la dimensión estrictamente futura del *éschaton*. En 2,2 se habla inequívocamente de la parusía como de algo por venir; en 4,17 se exhorta a los cristianos para que tengan confianza en el día del juicio; se ha citado ya 3,3, donde aparece el término *esperanza*. Sobremanera importante es 3,1-2, porque representa una clarísima formulación de la dialéctica *ya-todavía no: ya* somos hijos de Dios, mas *todavía no* se ha manifestado lo que seremos. Aunque el autor de la carta no sea el mismo del evangelio, su dependencia respecto a éste es generalmente reconocida. ¿Es verosímil que dicho autor pretenda corregir —o contradecir— a su maestro en lo referente a la escatología?

Por lo demás, en el mismo cuarto evangelio la escatología futurista emerge en varios pasajes, y atañe a la vida eterna (14,2s), a la resurrección (5,29; 6,39.40.44.54) y al juicio (12,8), es decir, a aquellos acontecimientos que otros textos anteriormente citados emplazaban en el *ahora* de la decisión por Jesús. Jn 14,3 es interpretado por

[58] Sobre la escatologia del *corpus* joánico, vid ZEDDA, II, 297-426, SCHELKLE, 724-727, SCHNACKENBURG, *Reino* , 256-260; ID , «El pensamiento escatologico en el Evangelio de Juan», en *El evangelio segun San Juan* II (Barcelona 1980), 523-537, CULLMANN, *La historia* , 299-323, ID , *Etudes de theologie biblique* (Neuchâtel 1968), 144-156; MEINERTZ, *Teología* , 540-544, R E BROWN, *El evangelio segun San Juan* I (Madrid 1979), 133-141, LONA, 71-73, L. VAN HARTINGS-VELD, *Die Eschatologie des Johannnes-Evangeliums* (Assen 1962) (con bibliografía); M E BOISMARD, «L'evolution du theme eschatologique dans les traditions johanniques», en *RevBibl* (1961), 507-524, P RICCA, *Die Eschatologie des vierten Evangeliums* (Zurich 1966), F FERNANDEZ RAMOS, «Escatología existencial El cuarto evangelio», en *Salm* (1976), 163-216

Boismard [59] como referencia a la venida al fin de los tiempos, dado su parentesco con 1 Tes 4,17.

Descartar esos textos futuristas [60], con el expeditivo recurso a un «redactor eclesiástico» que los habría interpolado [61], es a todas luces un procedimiento interesado y arbitrario [62]. De otro lado, sostener su autenticidad no equivale a conferirles la misma importancia que el evangelista adjudica a los textos presentistas [63]. Estos conservan su primacía y contribuyen así a ratificar la originalidad de Juan frente a los sinópticos y Pablo.

En todo caso, y como señala Fernández Ramos, puede decirse que para Juan «el fin ya es presente, pero este presente no es el fin»; que se ha puesto sordina a la escatología futurista, pero «no se ha renunciado al futuro de la escatología». En suma, la acentuación prevalente del *ya* no induce la abolición del *todavía no*. El evangelista opera una saludable desmitificación de las representaciones apocalípticas, relativizando su importancia para la escatología cristiana. Pero sería excesivo atribuir una destemporalización del *éschaton* a quien, entre todos los autores del Nuevo Testamento, más se ha preocupado por salvaguardar la verdad cristiana de la salvación *en la carne* contra toda ideología antihistórica y espiritualista.

V. SOBRE LA ESPERA PROXIMA DE LA PARUSIA

El problema de la proximidad de la parusía, puesto sobre la mesa por la escuela de la escatología consecuente, es una de las más embrolladas cuestiones de la exégesis neotestamentaria. Quien se asoma a la bibliografía pertinente [64] no puede atajar una sensación de

[59] A.c., 522s; cf. J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum* (Stuttgart 1976), 117-119, 141.

[60] Incrustados a menudo *dentro de las mismas secciones*: parusía presente/futura en 14,18-19 y 14,3, resurrección presente/futura en 5,25 y 29. En cuanto al juicio, su ser presente y futuro se afirma en dos secciones distintas (3,18 y 12,48 respectivamente), pero construidas en riguroso paralelismo: Boismard 507-514.

[61] Como hace Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1962) (17.ª ed.), 162, 174, 196s, 262, nota 7; cf. Id., *Creer y comprender* I (Madrid 1974), 121-136 («La escatología del evangelio de Juan»).

[62] Cf. el trabajo de Van Hartingsveld; vid. también Fernández Ramos, 200ss; Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, NTD-*Ergänzungsreihe* III, 243, 262; J. Wanke, «Die Zukunft des Glaubenden. Theologische Erwägungen zur johanneischen Eschatologie», en *Theologie und Glaube* (1981), 129-139.

[63] Vid. en este sentido la crítica de Schnackenburg a Boismard, en *El evangelio según San Juan* I (Barcelona 1980), 100s, y en *Cartas de San Juan* (Barcelona 1980), 79s.

[64] Schnackenburg, *Reino*..., 179-195; Grässer, 28ss, 34ss; Id., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*

vértigo. El laberinto de pruebas y contrapruebas en torno a la fiabilidad de este o aquel texto, la minuciosidad con que se analizan los diversos estratos de la historia redaccional, la sutileza de que se hace gala para ahormar las conclusiones exegéticas a las premisas sistemáticas —tácitas o expresas— del investigador de turno, producen en el lector la impresión de que, una vez más, los árboles no dejan ver el bosque.

¿No sería posible sortear —bien entendido, sin ignorarlo ni desdeñarlo— el debate estrictamente técnico y ganar una perspectiva desde la que se esclarezca el conjunto, aunque se nos escape el detalle? Al menos vale la pena intentarlo [65]. Lo haremos partiendo del Jesús histórico y pasando luego a los escritos apostólicos.

1. Jesús y la espera próxima

Jesús, que (como ha quedado ya dicho) se identificó con la figura escatológica del Hijo del hombre, parece haber conjeturado su venida en una fecha próxima. «En verdad os digo: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23); «en verdad os digo: entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el reino de Dios» (Mc 9,1); «...veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir entre las nubes del cielo» (Mc 14,62; cf. Mc 13,28-30) [66].

(Berlin 1957); JEREMIAS, *Teología*, 149-170, FEUILLET, «Parousie», 1411-1414, LOHFINK, en Greshake-Lohfink, 41-80, ZEDDA, II, 172-192, R. AGUIRRE, *Reino, parusía y decepción* (Madrid 1984), J.A SINT, «Parusie-Erwartung und Parusie-Verzögerung im paulinische Briefcorpus», en *ZKTh* (1964), 47-79, H GIESEN, «Naherwartung im Neuen Testament?», en *ThGe* (1987), 151-164

[65] Tal es, de hecho, la opción de no pocos teólogos sistemáticos, tanto católicos como protestantes. Sirvan de ejemplo BLÁZQUEZ, 63ss, O GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret Aproximación a la Cristología* (Madrid 1975), 387ss, E BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Munchen 1965), 140-143, H. THIELICKE, *Esencia del hombre* (Barcelona 1985), 364-372 (páginas, a mi juicio, entre las más lúcidas y estimulantes de cuanto se ha escrito sobre el tema), E. JUNGEL, *Tod* (Stuttgart-Berlin 1977) (4.ª ed.), 126-131

[66] La bibliografía sobre estos célebres *logia* es prácticamente inabarcable Como orientación general, vid GNILKA, *Jesús*, 187-190, SCHNACKENBURG, *Reino*, 187-190; CULLMANN, *La historia*, 234-241, SCHELKLE, 690ss, GRASSER, *Die Naherwartung*, 17ss, una recensión de las distintas interpretaciones entre los católicos la ofrece ZEDDA, I, 311-320 Para Mt 10,23, vid J DUPONT, «Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israel avant que le Fils de l'homme ne vienne», en *NT* (1958), 228-244, SCHURMANN, «Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23», en *BiblZeits* (1959), 82-88, FEUILLET, «Les origines et la signification de Mt 10,23b», en *CathBiblQuart* (1961), 182-198 Para Mc 13,30, MEINERTZ, «"Dieses Geschlecht" im Neuen Testament», en *BiblZeits* (1957), 283-289; MUSSNER, «Christus und das Ende der Welt», en VV AA , *Christus vor uns* (Frankfurt a M 1966), 12-18. Sobre Mc 14,62, FEUILLET, «Le triomphe du Fils de l'homme d'apres la déclaration du Christ aux Sanhedrites», en VV AA ,

La autenticidad de estos textos es admitida mayoritariamente por la exégesis [67], así como su sentido; en ellos se refleja diáfanamente la persuasión de un pronto cumplimiento del vaticinio de Dan 7. Pero sigue siendo problemático dilucidar qué significaba exactamente la cercanía del fin en la mente de Jesús y qué papel desempeñaba tal cercanía (entiéndase como se entienda) en el horizonte global de su concepción escatológica.

La idea de proximidad de un acontecimiento tiene su traducción más obvia en la de cercanía *cronológica*. Pero no se agota en ésta, máxime si la representación apocalíptica del tiempo y la secuencia diacrónica que le es propia (eón presente-eón futuro) son desplazadas por otra representación, en la que coexisten sincrónicamente el mundo viejo y el mundo nuevo, el ocaso del eón presente y la aurora del eón futuro.

Pues bien, ésta era precisamente la concepción escatológica de Jesús. Por eso pudo anunciar con paradójica simultaneidad el presente y el futuro del reino. Pero es innegable que de este modo se está relativizando la misma comprensión convencional del tiempo. El *ahora* de la irrupción del reino conlleva por fuerza una aprehensión más cualitativa que cuantitativa de lo temporal. La cualificación del presente como anticipación real del futuro convierte en secundaria la cuantificación de la distancia que media entre presente y futuro.

Con otras palabras; es imposible hablar de un reino *a la vez* presente y futuro si no se parte de una captación del presente y el futuro cualitativamente distinta a la comúnmente vigente. Jesús bien pudo conjeturar como próxima la venida del Hijo del hombre; más aún, bien pudo estar persuadido de su proximidad cronológica, participando así de una opinión bastante extendida entre sus contemporáneos. Y sin embargo no sería el elemento puramente cronológico lo especificativo de su anuncio y su persuasión, sino *la peculiar y ab-*

La venue du Messie Messianisme et Eschatologie (Bruges 1962), 149-171; T F GLASSON, «The Reply to Caiphas (Mark XIV,62)», en *NTSt* (1960-61), 88-93 Los ensayos citados sobre Mc 13,30 y 14,62 se ocupan también de Mc 9,1

[67] Sea dicho con las debidas cautelas, toda vez que (como señala Lona, 49, siguiendo a E. Linnemann) no hay una sola «palabra de Jesús» referida a la proximidad del reino cuya autenticidad no sea discutida Y así A VOGTLE, «Exegetische Erwagungen uber das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu», en VV.AA , *Gott in Welt Festgabe K Rahner* I (Freiburg i.B 1964), 608-667, admite la autenticidad de Mc 13,30 (p 652ss), pero atribuye a la comunidad Mt 10,23 y Mc 9,1 (p 641-650), GNILKA, *Jesús* , cree improbable que alguno de esos *lógia* proceda de Jesus, Lohfink (en Greshake-Lohfink, 41-50) defiende por el contrario su origen jesuánico Las consideraciones sistematicas sobre la *ciencia* de Jesús no tendrían por qué «contaminar» el problema, vid K RAHNER, «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo», en *ET* V, 221-243 Una buena monografía sobre la ciencia y conciencia de Cristo es la de H Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Freiburg i B 1966)

solutamente inédita vivencia que en él se alojaba de la cercanía actual de su persona a lo anunciado; cercanía, por así decirlo, más óntico-existencial que cronológica.

Como escribe Jüngel, en Jesús la expresión de una vecindad *temporal* al reino había de ser un modo siempre deficiente de verbalizar la experiencia de su vecindad *personal;* para él, creer en la proximidad de «la venida en poder» era algo más que esperar en su futuridad. Si su ser estaba ontológicamente acuñado por el *éschaton* hasta el punto de fundirse con él (¡no otra cosa significaría la autodesignación «Hijo del hombre»!), entonces —concluye Jüngel— no es lícito interpretar sus sentencias sobre la próxima parusía según una comprensión del tiempo que, siendo la nuestra, no tiene por qué haber sido la suya.

A la luz de estas observaciones deben ponderarse otros textos, tan inobjetablemente auténticos como los anteriormente aducidos, en los que la relativización del elemento cronológico desemboca en una singular *elasticidad* del tiempo de espera. Jesús advierte que Dios puede tanto abreviar como prolongar ésta [68], y ello porque nos hallamos en una economía de gracia, y no únicamente de juicio. Así, de un lado, los discípulos son exhortados a rogar para que se acelere el proceso: «venga tu reino». Por otra parte, se les incita a la paciencia ante una siempre posible dilación del plazo (Mc 13,7.13.21-23). Brevemente: Jesús sitúa por encima de lo que puedan ser sus conjeturas el designio del Padre, que acorta para los justos el tiempo de calamidad y alarga para los pecadores el tiempo de conversión.

Se comprende entonces que cuantas veces se le ha demandado un pronunciamiento *formal y magisterial* sobre la fecha de la parusía —asunto crucial en el clima apocalíptico que se vivía a la sazón—, Jesús haya rechazado la fijación cronológica del término [69]. «Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, *sino sólo el Padre»* (Mc 13,32); «habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el reino de Dios, les respondió: el reino de Dios no viene de acuerdo con observaciones pronosticables *(metà parateréseos)»* [70].

[68] JEREMIAS, *Teología* , 168s.

[69] SCHNACKENBURG, *Reino* , 182, GOGUEL, «Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif», en *RHR* (1932), 383 («el pensamiento de Jesús ha sido escatológico, no ha sido apocalíptico»); GRASSER, *Die Naherwartung* , 29 («sencillamente, Jesús no era un apocalíptico»), H BRAUN, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo* (Salamanca 1975), 73 («Jesús no quiere *instruir* sobre el fin inminente, quiere *apelar* ante el fin próximo»); etc.

[70] *Paratéresis* es el vocablo que designa la observación de los astros, el cálculo de sus revoluciones, cf W BAUER, *Griechisch-deutsches Worterbuch zu den Schriften des NT* (Berlin 1988), col 1258 Recuérdese, en fin, Hech 1,7. el conocimiento del momento final incumbe en exclusiva (como en Mc 13,32) a la *exousía* del Padre

El *lógion* errático «no sabéis el día ni la hora» (Mt 24,42; 25,13; cf. Mc 13,33.35.37; Lc 12,40), eco inequívoco de Mc 13,32, se ilustra con la imprevisible imagen del ladrón (Mt 24,43; Lc 12,39), indudablemente procedente de Jesús; la comunidad no se hubiese atrevido (como ya se ha notado) a inventar una comparación tan irreverente como ésta. En fin, esta incerteza tan insistentemente inculcada tiende a despertar la actitud de vigilancia sin desmayo como *la* actitud específica de la comunidad escatológica.

Así pues, Jesús pudo compartir con sus contemporáneos la persuasión de una parusía cronológicamente próxima. Con todo, difiere de ellos en dos puntos decisivos. Su percepción de la proximidad del reino trascendía la pura temporalidad cronológica porque, en última instancia, brotaba de una apreciación del tiempo más en términos cualitativos que cuantitativos. En segundo lugar, la opinión que Jesús, desde su saber *humano,* pudiera tener sobre la extensión del plazo no era una definición autoritativa, pues la única autoridad reconocida por él en este asunto era la del Padre; por consiguiente, había de rechazar como ilegítimos los ensayos de planificar la fecha, tan del gusto del judaísmo de la época.

Por lo demás, no hay por qué dudar de que Jesús previó un tiempo intermedio entre la pascua y la parusía. Ya las parábolas del crecimiento postulan el entretiempo: la vida de Jesús es el momento de la siembra, de la puesta en marcha del proceso; se necesita paciencia y perseverancia para disfrutar de su plenitud. La creación de un discipulado, las instrucciones al mismo sobre sus modos de comportamiento en el mundo y, sobre todo, la asignación de una tarea misional a esos discípulos están suponiendo en Jesús la certeza de que el fin no vendría con su muerte, pues entonces nada de esto tendría sentido. Como no lo tendrían las constantes llamadas a la vigilancia, con la ética escatológica en ella implicada, que constituyen uno de los rasgos más característicos de la predicación de Jesús [71].

Al mismo resultado —previsión de un tiempo intermedio— nos conducen los *lógia* antes citados sobre la proximidad de la parusía; en ellos se supone *al menos* el espacio de *una* generación antes del fin. A este respecto se ha llamado la atención principalmente sobre Mc 9,1: sólo *algunos* de la presente generación verán el reino viniendo en poder. Ese *algunos* parece insinuar que Jesús conjeturaba el fin en el límite extremo de su generación [72].

[71] CULLMANN, *La historia* , 244-246, GNILKA, «Parusieverzogerung und Naherwartung in der synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte», en *Catholica* (1959), 277-290 De modo distinto opina Grässer *(Die Naherwartung* . , 89s, 102-124, 127), quien no nos explica cómo entender entonces la legitimidad de los orígenes de la Iglesia y su radicación en la persona de Jesús.

[72] CULLMANN, *La historia* , 236

Otros *lógia* a considerar son el de la unción en Betania («pobres tendréis siempre con vosotros...; a mí no me tendréis siempre»: Mc 14,7) y el del ayuno (los discípulos «ya ayunarán cuando el esposo les sea arrebatado»: Mc 2,19s). Ambos suponen la prolongación del tiempo más allá de la muerte de Jesús. No hay razones para impugnar la autenticidad de estos dos pasajes [73].

Por lo demás, que el entretiempo se haya ampliado más allá de lo previsto por Jesús no modifica la estructura de su concepción escatológica. Salvado un lapso suficiente para que los elementos sustantivos del proyecto salvífico se realicen históricamente (presencia de una comunidad escatológica, tarea misional de la misma, ética exigente, talante de expectación), el alargamiento de la perspectiva deja intacta la comprensión del *éschaton.*

2. El problema en la primera comunidad

¿Cómo acusó el cristianismo primitivo la cuestión que estamos considerando? Para mayor claridad, los materiales pueden ser agrupados en tres series de textos:

a) La parusía se espera en un plazo breve. Estimaciones de este tipo se encuentran frecuentemente en los primeros escritos de Pablo. «Nosotros, lo que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor...» (1 Tes 4,15-17); «no moriremos todos (antes de la parusía)» (1 Cor 15,51); ambos textos indican que su autor pensaba contarse entre los testigos del acontecimiento final. Por eso habla de un «acortamiento del tiempo» (1 Cor 7,29) y asevera que «la salvación (definitiva) está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe. La noche está avanzada. El día (del Señor) se avecina» (Rom 13,11s). La conclusión de 1 Cor (16,22) es la ferviente invocación aramea *marana tha:* ven, Señor [74].

b) Sin embargo, también aquí se observa una deliberada relativización de este cálculo estimativo. «En cuanto al tiempo y al momento..., sabéis que el día del Señor ha de venir *como un ladrón en la noche»* (1 Tes 5,1s; cf. v.4). La reaparición de la imagen del ladrón es por demás significativa, máxime si se tiene en cuenta que otros textos más tardíos también la emplean (2 Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15); ya indicamos que detrás de ese uso tuvo que estar la memoria de que se trataba de una *ipsissima vox Jesu.* La difusión de la

[73] CULLMANN, ibid., 247s. Sobre la importancia del tiempo intermedio en la conciencia escatológica de Jesús, vid. ID., «Parusieverzögerung und Urchristentum», en *TLZ* (1958), 1-12, y GNILKA, «Parusiéverzögerung...», 284s, quien insiste en la idea de «pueblo de Dios» como concepto clave del entretiempo.

[74] Cabe también la lectura en indicativo: *maran atha* (el Señor viene).

misma, podemos añadir ahora, en escritos tan distantes como 1 Tes y Ap confirma sólidamente dicho origen. Por lo demás, el autor de 2 Tes tiene que atajar una mala inteligencia de la primera carta, según la cual «el día del Señor sería inminente» (2 Tes 2,2), y pone en guardia a los fieles para que no se dejen engañar al respecto, pues queda aún mucha historia por delante (v.3ss).

c) Pero acaso el dato más relevante sea el contenido en varios textos tardíos, escritos ciertamente cuando, a punto de declinar o ya desaparecida la primera generación cristiana, poco o ningún espacio quedaba para una espera del fin *dentro* de esa generación. Podría suponerse que con tan categórico mentís a la espera *próxima,* tal y como había sido entendida otrora, se desacreditaba a la vez el lenguaje de *proximidad* de la parusía. Pues bien, sorprendentemente ese lenguaje no sólo no desaparece, sino que se usa con toda naturalidad y suma frecuencia. Veámoslo.

A partir de Rom, Pablo no vuelve a tocar el tema del fin dentro de su generación. Y sin embargo continúa alimentando él mismo, y predicando a sus cristianos, la esperanza en la parusía, *de la que sigue hablando en términos de cercanía (!):* Flp 4,5 [75]. 1 Tim 4,1 y 2 Tim 3,1 designan la época presente como «los últimos tiempos» o «los últimos días»; Tit 2,12s amonesta a los cristianos para que vivan «aguardando la feliz esperanza y la manifestación gloriosa de... Jesucristo»; 1 Pe 4,7 asevera que «el fin de todas las cosas está cercano»; Heb 10,25.37 reitera enfáticamente lo mismo. Sant 5,7-9 encarece la paciencia «porque la venida del Señor está cerca». En 1 Jn 2,18 se afirma que nos hallamos en «la última hora». En fin, Ap se abre (1,1) y se cierra (22,6) aludiendo a «lo que ha de suceder pronto»; el «pronto vendré» de 2,16; 6,11 y 22,7.20 suscita el mismo *marana tha* que encontrábamos en 1 Cor 16,22 como expresión del anhelo de la comunidad que espera ardorosamente esa venida.

De todos estos textos procede inferir que la idea de cercanía, plasmada en 1 Tes, 1 Cor y Rom con un obvio sentido de proximidad cronológica, sobrevive a la pura cronología y deviene categoría inseparable de la misma idea de parusía. Dicho de otro modo: no se puede hablar de la parusía sino en términos de vecindad, y ello independientemente de la extensión, mayor o menor, del lapso temporal que aún nos separa de ella [76]. Porque, repitámoslo de nuevo, *no es la cantidad de tiempo lo que cuenta ya, sino su cualidad,* es decir, el hecho de que cada uno de nuestros instantes linda ahora con el fin, que ha puesto cerco permanente al tiempo (toda vez que ya nada nos

[75] LUZ, 158: «Pablo ha sostenido constantemente la espera próxima incluso en sus cartas tardías, en las que ya no cree como antes vivir él mismo la parusía».

[76] CULLMANN, *Christ...,* 60s.

separa de él) y que, en este sentido, es realmente *inminente*[77]. Lo es también en otro sentido muy verdadero: la comunidad espera no a un ausente, sino *a alguien presente en medio de ella,* en la celebración eucarística, en el rostro de los hermanos, en la proclamación de la palabra. *El esperado está, pues, cerca, no lejos.*

Recapitulemos cuanto se ha dicho hasta ahora en los puntos siguientes:

a) El problema al que se enfrentó la comunidad consistió fundamentalmente en reabsorber la dilación de una parusía que se esperaba dentro de la primera generación cristiana.

b) Tal reabsorción se efectuó sin que el organismo eclesial presentase síntomas graves de rechazo[78]. El testimonio de 2 Pe 3, ya citado, confirma que el alargamiento (incluso indefinido) del plazo de espera no acabó con la esperanza parusíaca, puesto que tal esperanza se mantiene viva, como avalan otros muchos textos. Pero ello significa que el dato «proximidad *cronológica*» no pertenecía a la esencia de la esperanza escatológica cristiana, como supusiera la escuela de la escatología consecuente. Pues, de ser ése el caso, sería inexplicable que la comunidad hubiese sobrevivido a la ruina de lo que representaba su persuasión fundamental; más aún, que hubiese sobrevivido *sin renunciar ni a su actitud característica de expectación, ni a formular ésta con la categoría de la proximidad*[79].

c) La adaptación no traumática a las nuevas circunstancias de la espera se hizo posible porque ya la predicación escatológica de Jesús suministraba recursos suficientes para efectuar con éxito la operación, para reconvertir una cercanía *cronológica* (cuantitativa) en cercanía *teológica* (cualitativa) y trocar la *dilación* en *dilatación* del plazo, justificable teológicamente y asimilable razonablemente por la comunidad.

En suma, la Iglesia apostólica vivió esperando la parusía; calculando su fecha en términos de corto plazo; precaviendo contra una sobrevaloración del factor puramente cronológico de la cercanía; exhortando a la constante preparación, porque el fin puede sobrevenir en cualquier momento; más aún, llegará de improviso. Lo esencial aquí no es la determinación del plazo, sino la certidumbre de que

[77] THIELICKE, 369: «el mero interin que todavía corre entre ambos puntos [el *ya* y el *todavía no]* no constituye ya una distancia real»

[78] THIELICKE, 365, observa que «el retraso de tal cumplimiento nunca provocó una crisis en el sentido de que se viera comprometida la autoridad de Jesus»

[79] LONA, 81: la espera próxima «se mantiene en *todo* el Nuevo Testamento como talante fundamental», aunque con diversas comprensiones de la misma Pero «la tardanza de la parusía nunca cuestionó la presencia de la salvación, nunca fue motivo para una crisis de fe», sólo que, al término del tiempo neotestamentario, «entra en juego una creciente relativización del factor temporal» en la esperanza escatologica

con Cristo ha penetrado la salvación y, por consiguiente, estamos en «los últimos días». Nada hace pensar que el problema fundamental al que hubieron de enfrentarse los autores del Nuevo Testamento haya sido el creado por el aplazamiento de la parusía, como afirmaran Schweitzer y sus correligionarios. En los escritos examinados no hay trazas de una grave *decepción* de la comunidad a causa de tal aplazamiento (sólo 2 Pe 3, y tal vez Jn 21,23, podría insinuar algo de esto); sí hay, en cambio, una permanente actitud esperanzada hacia el *todavía no* del *télos*, capaz de remontar, de decenio en decenio, el progresivo desplazamiento del horizonte parusíaco. De suerte que lo que señalábamos como nota específica de la escatología cristiana (la tensión entre sus dos momentos constitutivos) no ha sido amortizado por las situaciones cambiantes. El problema aquí no es tanto el de la *Parusieverzögerung* (retraso de la parusía) cuanto el de la recta comprensión de la *Naherwartung* (espera próxima), como se ha apuntado sagazmente [80].

VI. CONSIDERACIONES FINALES

«Vosotros seréis mi pueblo; yo seré vuestro Dios». Esta era, se ha dicho anteriormente, la célula generadora de la promesa paleotestamentaria, el estrato último de sus concreciones históricas: la mutua pertenencia Dios-pueblo, la recíproca comunidad de vida. Pues bien, la encarnación del Hijo de Dios cumple este propósito de la forma más generosa posible; también de la forma más insospechada. Conforme a la peculiaridad única de tal cumplimiento, surge un modo nuevo de comprender lo escatológico y un estilo nuevo de vivir la esperanza.

1. La articulación bimembre de la escatología

El *éschaton* ha comenzado *ya; todavía no* se ha consumado. *Ya-todavía no;* la urdimbre del *éschaton* se trenza sobre esta articulación bimembre. Es legítima la acentuación preferente de uno u otro momento —fenómeno observable, como hemos visto, en el mismo

[80] GNILKA, «Parusieverzögerung », 281s En términos analogos se expesa Smalley, a.c , 52s en la proclamación kerigmática de la proximidad, no es tanto la ubicación temporal de la parusía lo que importa cuanto la aserción de que «ya estamos en el último eón». Pensar el fin en términos de décadas o de siglos es una cuestion marginal, y en ningún caso devalúa la tesis de su proximidad, que ejerce «una permanente presión moral» sobre los creyentes

Nuevo Testamento—. Es ilegítima la succión de un momento por otro o la neutralización de la tensión entre ambos.

Así, el presentismo escatológico sería justificable si el reino poseyera ya una diáfana patencia, si en la historia no operase más dinámica que la de la gracia, si fuese sólo trigo lo que se siembra y se recoge en la tierra, y no trigo más cizaña. Obviamente no es ésta la situación. Declarar realizada la escatología es cerrar los ojos a las actuales indignidades de la existencia, dar el visto bueno a las formas plurales de inhumanismo hoy vigentes, convalidar indiscriminadamente conductas y valores que pugnan con lo que la Biblia entiende por *reino de Dios.*

En el extremo opuesto, una escatología futurista ignorará la significatividad de Jesucristo, reabsorberá el Nuevo Testamento en el Antiguo y, sobre todo (como se ha apuntado ya en el primer capítulo), no concederá salvación sino a un presunto último tramo de la historia, secuestrando el resto de la misma en un estado de incompleción insanable. Para salvar el futuro se condena el presente: éste no tiene esperanza propia; a lo sumo, suministra los materiales para elaborar los contenidos de la esperanza ajena.

El hecho Cristo se opone a esta doble forma de desmembración del *éschaton* y garantiza su integración. Si, en efecto, la tensión de sus dos elementos constitutivos se mantiene sin que el cuadro se disuelva en una antinomia irreconciliable, es porque hay un centro unificador de los dos polos: el Señor Jesús. Hemos visto que en la conciencia de Jesús se daban cita la convicción de la presencia del reino en sus acciones y palabras y la certidumbre de su consumación futura en la venida del Hijo del hombre. Para Pablo, las fórmulas *en Cristo-con Cristo* remontan la dialéctica *en la carne-no según la carne* y amortizan su aparente contradictoriedad. Juan proyecta sobre el Jesús prepascual la gloria de Cristo resucitado, de quien hace el centro de todas las acciones salvíficas. De esta forma, *la escatología del Nuevo Testamento es, en última instancia, una cristología.* Porque Cristo *ha venido,* la escatología neotestamentaria es presentista; porque *ha de venir,* es a la vez futurista. Tan original comprensión del tiempo y de la historia no es producto de consideraciones especulativas, sino de la experiencia de Jesús sobre su propia persona y de la comunidad sobre Jesús, el Señor de la historia.

La bipolaridad del *éschaton* es, además, componente específico de la esperanza *cristiana.* El polo *todavía no* representa su condición de posibilidad y la reconcilia con las imperfecciones actuales de la fe y del amor; precave a los cristianos frente a la arrogante euforia y el rigorismo totalitario característico de las ideologías que —tanto dentro como fuera de la Iglesia— creen poseer la realidad de la utopía; impide la absolutización de los proyectos sociopolíticos, funcionan-

do como antídoto frente a la intolerancia, el fanatismo o el conformismo.

Por su parte, el polo *ya* faculta a la esperanza para actuar en la dirección de lo esperado [81]. Los redimidos (los «signados en el Espíritu») «esperan la redención», se lee en Ef 4,30. Lo que quiere decir: esperar la redención es vivir como redimidos, es redimir lo aún irredento, haciendo así esperable (y creíble) la plenitud redentora. Mas para ello es menester que la redención haya acontecido *ya* en algo más que en una figura o un anuncio: en la realidad de su virtud transformadora. Reflexión esta que nos induce a retomar un asunto ya planteado en el capítulo I del presente libro.

2. Escatología como discurso sobre una salvación encarnada

Nos preguntábamos en ese capítulo si la esperanza del Antiguo Testamento era materialista. En realidad, esta cuestión se inscribe en un contexto más amplio. La tesis completa, de la que sólo habíamos enunciado una parte, reza así: a la esperanza materialista del Antiguo Testamento ha sucedido la esperanza espiritualista del Nuevo Testamento; el tránsito de una religión de aquendidad (Antiguo Testamento) a una religión de allendidad (Nuevo Testamento) se ha verificado a través de la apocalíptica, con su dualismo ontológico tierra-cielo, materia-espíritu, más acá-más allá, etc. [82].

El acusado simplismo de una tesis de este estilo no parece representar ningún obstáculo a su difusión; más bien constituye uno de sus mejores atractivos [83]. Su validez, sin embargo, es harto discutible. Ya antes hemos advertido que asignar al Antiguo Testamento una esperanza *materialista* es distorsionar por completo su perspectiva. Asimismo, la interpretación dada en los párrafos anteriores al *ya-todavía no* de la escatología neotestamentaria desautoriza su lectura en clave espiritualista o evasionista. Pero acaso convenga detenerse un poco más en este punto.

Por de pronto, según el Nuevo Testamento, el *éschaton* no implica el fin del mundo [84]. Y lo que es aún más sorprendente: tampoco implica el fin del tiempo, *puesto que la historia sigue.* Aquí es donde radica la originalidad de la doctrina escatológica del Nuevo Testamento: en mostrarnos que no sólo la historia es proceso, sino que

[81] Vid. *supra,* cap. introductorio, VI.3.

[82] L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975); a completar con las consideraciones de E. Bloch sobre «la religión del éxodo» y «la religión del reino».

[83] Cf. F. SAVATER, «La crítica jansenista del amor propio», en ID., *Humanismo impenitente* (Barcelona 1990), 53-74.

[84] Cf. la doctrina de la nueva creación en un próximo capítulo.

también el *éschaton* reviste un carácter procesual, y no un carácter puntual. El acontecimiento escatológico ha perforado la historia para madurarla desde dentro y pilotarla hacia su término. El *éschaton* se implanta con la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesucristo, se desarrolla en un arco temporal de duración indeterminada, pero que puede ser llamado «la última hora», «los últimos días», «el nuevo eón», y se consuma con la parusía del Señor resucitado.

Lejos, pues, de anular el mundo y el tiempo, lo que hace el *éschaton,* tal y como lo describe el Nuevo Testamento, es *encarnarse en ellos.* Como resultado de esa encarnación, el mundo comienza a ser realmente «nueva creación», no por aniquilación de —o yuxtaposición a— la antigua, sino por su transformación. De forma análoga, el tiempo puede ser ya receptáculo de la vida nueva y eterna («el que cree, *tiene* vida eterna»), no por anulación de su contextura física, sino por una mutación de su función histórica que lo convierte, de espacio exclusivo del *todavía no,* en hábitat del *ya.*

No puede decirse, por tanto, que el Nuevo Testamento ha espiritualizado un *éschaton* concebido materialísticamente por el Antiguo Testamento. Más bien habría que decir lo contrario: el objetivo menos «materialista» de la esperanza de Israel («vosotros seréis mi pueblo, yo seré vuestro Dios») es resueltamente *materializado* —es decir, introyectado en la carne, el tiempo y el mundo— por el Evangelio; la más espectacular inmanentización del *éschaton* sucede en el Nuevo Testamento, no en el Antiguo.

Ahora bien, el don escatológico revelado en el Nuevo Testamento es de tal magnitud que, asumiendo carne, tiempo y mundo, los rebasa; los delata como estructuralmente incapaces de contenerlo en su perfil definitivo. Cuando éste se alcance, no podrá menos de importar el desbordamiento de la caducidad inherente a la historia, e iniciar una forma inédita de duración, ya no histórica, ya no temporal, que llamamos —por cierto, impropia o ambiguamente— *eternidad.*

Tal cambio cualitativo en el modo de duración de lo real totalmente salvado no debería tildarse apresuradamente de «espiritualización». Si ha habido últimamente un proyecto-esperanza radicalmente materialista, es el de Bloch; y con todo, en dicho proyecto se incluye también el postulado de una metamorfosis cualitativa de la dimensión *tiempo* en la realidad surgida al término del proceso [85]. A decir verdad, el cambio en el modo de *duración* es el simple reflejo

[85] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista* (Salamanca 1978), 62-65 (con el término del proceso histórico, piensa Bloch, termina también el reino de Cronos el devorador y emerge una especie original de duración sin caducidad ni corruptibilidad).

existencial de ese cambio en el modo de *ser* que designamos con el nombre de *salvación.*

Adviértase, por último, que, para el pensamiento bíblico en su totalidad (Antiguo y Nuevo Testamento), las categorías espaciales (más acá-más allá) son mucho menos importantes que las categorías temporales (antes-después, ya-todavía no); lo cosmológico ha sido desplazado por lo histórico. Luego tratar de interpretar la escatología bíblica en términos de espacio, homologar *escatología* y *más allá,* es malentender las estructuras discursivas básicas que rigen la reflexión de los autores inspirados. Los datos escatológicos por excelencia son, según la Biblia: *a)* la identificación de la promesa con la Palabra que promete; *b)* la revelación del carácter divino-personal de esa Palabra; *c)* su encarnación en Jesús de Nazaret; *d)* su manifestación gloriosa al final de los tiempos.

A la postre, esperamos no algo, sino a Alguien; al Absoluto personal, consustancial con Dios, pero también con nosotros; eterno, pero temporalizado; espiritual, pero encarnado. Lo que el Antiguo Testamento presagiara oscuramente, a saber, que sólo puede ser última la primera palabra, se formula en el libro que cierra la revelación de forma lapidaria: el Verbo, alfa y principio, es omega y fin. El es, en verdad, nuestra esperanza y nuestro *éschaton.*

PARTE SEGUNDA

ESCATOLOGIA SISTEMATICA

CAPÍTULO IV

LA PARUSIA, PASCUA DE LA CREACION

BIBLIOGRAFIA

M. BORDONI-N. CIOLA, *Gesù nostra speranza* (Bologna 1988), 223-239; G. BRAUMANN-W. MUNDLE, «Parusía», en *DTNT* III, 295-304; W. BREUNING, «La parusía», en *MystSal* V, 743-763; 801-818; E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (München 1965) (2.ª ed.), 126-155; C. DUQUOC, *Cristología* II (Salamanca 1972), 375-424; F.X. DURRWELL, «Mystère pascal et parousie», en *NRTh* (1973), 253-278; G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza* (Torino 1993), 367-390; M. KEHL, *Escatología* (Salamanca 1992), 243-250; ID., «Bis du kommst in Herrlichkeit...», en VV.AA., *Hoffnung über den Tod hinaus* (Zürich 1990), 95-136; H. KUNG, *¿Vida eterna?* (Madrid 1983), 331-351; J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo* (Salamanca 1993), 423-449; J. RATZINGER, *Escatología* (Barcelona 1980), 182-200; VV.AA., «Juzgará a vivos y muertos» (número monográfico), en *RCI*, enero-febrero 1985; VV.AA., *Was heisst «Wiederkunft Christi»?* (Freiburg-Basel-Wien 1972).

Cuando los cristianos proclamamos en el credo no sólo nuestra fe, sino también nuestra esperanza, comenzamos a hacerlo con un artículo situado en el centro mismo del símbolo, que reza: «...desde allí vendrá con gloria a juzgar...». En este enunciado se nos remite a dos categorías teológicas cardinales: *parusía* y *juicio*. Como se verá en el curso de este capítulo, no se trata de dos nociones adecuadamente distintas: con ellas la fe expresa su convicción acerca del sentido último de la historia humana. El proceso histórico en el que estamos comprometidos culminará con un acontecimiento salvador que afectará a la totalidad de lo real; a la humanidad, pero también al mundo humanizado. En ese punto-omega de la historia, Cristo el Señor vendrá a consumar lo que se había iniciado en el punto-alfa al que se refiere el primer artículo del credo («creo en Dios..., creador del cielo y de la tierra»). Será entonces cuando la realidad creada cobre su cabal estatura; cuando Cristo, en la majestad de su gloria, lleve el reino de Dios a su plenitud con el juicio escatológico, la resurrección de los muertos y los cielos y tierra nuevos, de modo que toda la creación conozca su *pascua,* su paso de la forma de existencia transitoria a la forma de existencia definitiva.

Pocos artículos del credo están más necesitados de una relectura significativa que éste, sobre el que gravita fatalmente una constelación de imágenes envejecidas y de representaciones caducas. Con-

vendrá, pues, partir del modo como se ha propuesto originariamente la proclamación esperanzada de la parusía, para indagar a continuación si —y hasta qué punto— sigue siendo válido para nosotros lo que en ella se expresa y —dado que tal expresión es enunciada en futuro— qué relación puede decir no tanto a la historia que acaecerá como a la historia que está acaeciendo. Consideraremos después la doctrina del juicio; será preciso aquí atender a la doble acepción que este concepto reviste en la Escritura y, por ende, en la teología, y en qué sentido el credo —como se señalaba antes— lo asocia a la parusía.

I. LOS DATOS DEL NUEVO TESTAMENTO

El vocabulario con que el Nuevo Testamento alude al acto final de la historia es rico y variado, lo que acredita la envergadura que dicho acto alcanza en las fuentes. Esa misma variedad, por otra parte, dará lugar a diversas estimaciones teológicas del acontecimiento en sí, por lo que parece oportuno precisar, ante todo, la terminología usada, prestando atención al matiz específico que cada expresión comporta.

1. **Parusía** [1]

El helenismo emplea el vocablo *parousía* (de *páreimi,* «estar presente» o «llegar») para referirse tanto al descenso o manifestación de personas divinas en la tierra —con ocasión de una fiesta ritual, de una intervención milagrosa, etc.— como a las visitas que reyes y príncipes hacen a las ciudades sometidas a su imperio. Dado que las figuras regias alcanzan en el ámbito cultural helenístico un rango divino, los usos profano y sagrado de la palabra se aproximan sensiblemente: en cualquier caso, se trata de una manifestación triunfal, de un despliegue de poder en un clima solemne y gozoso. En la época imperial, la parusía del césar puede incluso dar lugar a una nueva era, importando un viraje decisivo en la historia; el emperador es saludado en su parusía como señor y portador de salvación. El pueblo aguarda con expectación su venida, puesto que de la misma espera conseguir beneficios excepcionales. Todas estas circunstancias confieren a la parusía un carácter netamente jubiloso y festivo.

[1] A. OEPKE, «Parousía», en *TWNT* V, 857ss; A. FEUILLET, «Parousie», en *SDB* VI, 1331ss; L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1960) (2.ª ed.), 34s; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica* II (Brescia 1975), 171ss.

Ni los libros del Antiguo Testamento escritos en griego ni la traducción de los LXX registran un uso técnico de *parousía*. Tampoco el judaísmo helenista parece conocerlo. En cambio, los escritores del Nuevo Testamento utilizan el término con cierta frecuencia (24 veces), y con el sentido que tenía en el helenismo, a saber, para denotar con él (salvo en una ocasión: 2 Tes 2,9) el adviento glorioso de Cristo al final de los tiempos [2]. Que haya sido o no Pablo el introductor de este uso en el vocabulario cristiano tomándolo del vocabulario helenístico, es una cuestión secundaria [3]. Lo cierto es que el eventual empréstito terminológico se ha puesto al servicio de un horizonte de representaciones genuinamente bíblicas; éste es el punto que nos interesa más directamente.

En efecto, la parusía se conecta inmediatamente con el fin del mundo (Mt 24, 3.27.37.39; 1 Tes 2,19; 3,13; 2 Tes 2,1.8; 2 Pe 3,4.12: aquí el fin del mundo presente es seguido de una nueva creación) y con el juicio (1 Tes 5,23; Sant 5,7s; 1 Jn 2,28). El texto de 1 Tes 4,13-18 es «la descripción más directa y completa de la parusía» [4]; la inspiración bíblica es evidente, con la profusión de rasgos típicos de la apocalíptica judía (la voz del arcángel, el toque de trompeta, las nubes, la resurrección de los muertos). Lo mismo podría decirse de los cuatro lugares que en Mt 24 emplean el término —apocalipsis sinóptico—, así como de 2 Tes 2, cuyo contexto describe las tribulaciones y el combate previos al fin de la historia.

Pero donde la inseparabilidad de la parusía respecto de los demás elementos integrantes del *éschaton* aparece más ostensiblemente es en 1 Cor 15: la venida de Cristo (v.23) pone en marcha el entero proceso de la consumación; la resurrección de los muertos (objeto del entero capítulo), el juicio que comporta la derrota de los enemigos (v.24-26), el fin *(télos)* del mundo presente (v.24) y la nueva creación en la que Dios será «todo en todas las cosas» (v.28).

Así pues, y sin negar el posible influjo del helenismo en la adopción del término, su significación en los autores del Nuevo Testamento es original y específicamente cristiana. Esta venida de Cristo concluye y consuma la historia en cuanto *historia de salvación*. Por eso se enlaza invariablemente con los diversos aspectos del reino de Dios llegado a su plenitud. Es, con toda verdad, una *venida en poder;* de ahí que entrañe automáticamente la derrota de las potestades adversas, la glorificación de los que ya ahora pertenecen a Cristo, el

[2] Este uso no se circunscribe a un autor o a una época determinada: se encuentra tanto en los sinópticos como en el *corpus* paulino y joánico, o en las cartas católicas.

[3] La paternidad paulina es sostenida, entre otros, por CERFAUX, 35; vid. en FEUILLET, 1334, la opinión contraria. En todo caso, el pasaje neotestamentario más antiguo que menciona la *parousía* es 1 Tes 4,15.

[4] CERFAUX, 38.

juicio, el fin del mundo actual y la renovación cósmica. Los restantes términos usados en el Nuevo Testamento para nombrar este acontecimiento acentuarán uno u otro de sus aspectos, mas sin perder la referencia a la totalidad.

2. Día del Señor

La fórmula «el día del Señor» (1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2; 1 Cor 5,5) se emplea con numerosas variantes: «el día de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1,8); «el día de nuestro Señor Jesús» (2 Cor 1,14); «el día de Cristo» (Flp 1,10; 2,16); más sencillamente, «el día» (1 Cor 3,13; Rom 2,16; 2 Tim 1,18; 4,8; etc.). Es con mucho la expresión que con mayor frecuencia designa la parusía [5], y sobre su origen no cabe discusión; ha nacido de la trasposición cristológica de «el día de Yahveh»: Lc 17,24; Jn 8,56 [6]. Trasposición sumamente significativa, por cuanto patentiza irrefutablemente la continuidad del concepto neotestamentario de parusía con la esperanza escatológica del Antiguo Testamento y, a la vez, la novedad (frente a ésta) de la esperanza cristiana, centrada ahora en la figura de Cristo.

El elemento que se acentúa con esta designación es, consiguientemente a sus raíces paleotestamentarias, el juicio escatológico. Tal sentido aparece en 1 Cor 1,8; 3,13; 5,5; Flp 1,10; 2,16; 2 Tim 1,18; etc. Con todo, el aspecto de consumación de la obra salvífica ya incoada está igualmente presente en otros lugares (Flp 1,6; 2 Tim 4,8; etc.), así como el de manifestación triunfal (Lc 17,24), digna de ser aguardada con gozosa expectación (2 Cor 1,14; Rom 13,12; Heb 10,25).

Como variante de nuestra fórmula puede considerarse la expresión, propia de los sinópticos, «venida del Hijo del hombre» (Mc 13,26; 14,62; Mt 10,23; 16,27; 24,44; 25,31; Lc 12,40; 18,8), puesto que también aquí el precedente inmediato es una idea veterotestamentaria (Dan 7), y el elemento que se evoca preferentemente es el del juicio. Sin embargo está asimismo muy acentuado el carácter mayestático de la venida, en cuanto manifestación de poder y de gloria, sobre todo en los textos que dependen directamente de Dan 7,13: Mc 13,26s; 14,62; cf. Ap 1,7. La escenografía del cortejo de ángeles y las nubes —que nos recuerdan el cuadro de 1 Tes 4— es el símbolo de la aparición «en potencia y/o majestad».

Este testimonio de los sinópticos alcanza una particular importancia porque garantiza la antigüedad y originalidad del tema en la

[5] G. DELLING, «Heméra», en *TWNT* II, 950-957; CERFAUX, 37; ZEDDA, 159-161

[6] DELLING, 954.

primera comunidad cristiana. Se ha escrito que «la fuente *Q* no puede comprenderse sin el pensamiento de la parusía» [7], lo que nos retrotrae a la tradición presinóptica, acercándonos al Jesús histórico y descartando la tesis de que haya sido Pablo el introductor de la idea (y no sólo del término) de parusía en el cristianismo, bajo el influjo del concepto helenista homónimo.

3. Epifanía, apocalipsis, manifestación

Esta tríada de palabras pertence también al vocabulario neotestamentario de la parusía. El término *epiphaneía* sustituye en la cartas pastorales al de *parousía,* que no se encuentra en ellas. Usado frecuentemente en el helenismo para referirse a las manifestaciones de las divinidades paganas, o a personajes reales que se presentan como revelación de esas divinidades, fue empleado más tarde en el culto imperial (como sucedía con *parousía*): los emperadores son distinguidos con el título *epíphanes,* junto a los de señor, dios, salvador. Su epifanía puede relacionarse con la fecha de su nacimiento, la del comienzo de su mandato imperial, o con su visita a una de sus ciudades. Como se ve, el parentesco entre *epiphaneía* y *parousía* es muy estrecho.

En las cartas pastorales, *epiphaneía* se refiere indistintamente (y en esto se distingue de *parousía)* a la primera aparición histórica de Cristo, es decir, a la encarnación y subsiguiente existencia terrena (2 Tim 1,10; Tit 2,11; 3,4, donde se emplea el verbo correspondiente), o a su venida final: 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13. Esta bivalencia del término (patente en Tit 2,11.13) constituye el antecedente escriturístico de la distinción que harán más tarde los Padres entre una doble venida del Salvador, e insinúa el carácter escatológico del tiempo, a partir de su nacimiento hasta su última manifestación.

Por otra parte, la acumulación de títulos cristológicos en algunos de los pasajes que usan ese vocablo (1 Tim 6,14-16; Tit 2,13) ha hecho pensar a los comentaristas en un empleo polémico del mismo frente al sincretismo del culto pagano o imperial [8]. En todo caso, la nota de expectación gozosa sigue siendo dominante, y en Tit 2,13 es calificada de «feliz esperanza». Por lo demás, que exista una continuidad entre los términos *parousía* y *epiphaneía* lo muestra 2 Tes 2,8, que habla de «la *epifanía* de su (de Cristo) *parusía»*; a este respecto es menester advertir que el griego de los LXX designa frecuentemente como *epifanía* la teofanía de Yahveh [9].

[7] OEPKE, 864.
[8] FEUILLET, 1382-1384.
[9] CERFAUX, 36.

Como variantes de *epifanía* pueden entenderse otros dos términos: el sustantivo *apocalipsis* y el verbo *manifestarse (phaneroûn)*, en voz pasiva. *Apocalipsis* aparece ya en 1 Cor 1,7 como objeto de la esperanza cristiana, es decir, como sinónimo de «el día de nuestro Señor Jesucristo» del que habla el v.8. En el mismo sentido se emplea el término en 1 Pe 1,7.13; 4,13. El carácter glorioso y plenificador de esta «revelación» es evidente: cf. todavía 1 Pe 1,5; 5,1 (donde el verbo correspondiente sustituye al sustantivo). El texto últimamente citado es significativo, pues el autor de la carta se define a sí mismo como «partícipe de la gloria a punto de revelarse»; la existencia cristiana se singulariza, pues, por la esperanza en la gloria de la parusía. Respecto al verbo *phaneroûn,* no añade nada nuevo a cuanto ya sabemos: vid. Col 3,4 (la manifestación de Cristo implicará una paralela manifestación en gloria de los cristianos), 1 Jn 2,28 y quizá, dada la proximidad de ambos textos y la identidad verbal *(eàn phanerôthe),* también 3,2, etc.

4. Existencia cristiana y parusía

El capítulo precedente ha verificado el alto grado de *escatologización* de la primera comunidad cristiana, que se concebía como sociedad irresistiblemente atraída por la esperanza en el futuro último de Cristo. La gravitación escatológica traspasa todas las manifestaciones vitales de la Iglesia apostólica; así nos lo muestran, sobre todo, los escritos paulinos [10].

En primer lugar ha de señalarse el color escatológico de la celebración eucarística, ya sugerido en los relatos de institución (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,16-18) y en «la alegría» de la fracción del pan de la comunidad de Jerusalén (Hech 2,46), y confirmado explícitamente en las importantes palabras de 1 Cor 11,26: la eucaristía se celebra como memorial de Cristo «hasta que él venga».

Es muy probable, además, que en ese culto eucarístico resonase la venerable plegaria aramea *marana tha* («ven, Señor»; cf. 1 Cor 6,22; Ap 22,20): la celebración litúrgica era vista en la Iglesia primitiva como anticipación mística del reino de Dios, toda vez que lo que en ella acontece produce ya algo que será realidad permanente al fin de los tiempos. El *marana tha* eucarístico se explica por el paralelismo de las situaciones: como el Señor ha venido *(ahora)* entre nosotros, respondiendo a la oración sacramental, del mismo modo *vendrá al término de la historia,* respondiendo a la invocación de la Iglesia que anhela su presencia gloriosa y manifiesta [11].

[10] CERFAUX, 54-60; ZEDDA, 15ss.

[11] O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1966), 181-184; ZEDDA, 18s.

La otra interpretación posible de la fórmula (*maran atha* = «el Señor viene») haría de ella no una plegaria, sino una confesión de fe. En todo caso, el marco de la misma sería también cultual [12] y avalaría el lugar preeminente que la primera liturgia eclesial reconocía a la parusía. Preeminencia manifestada igualmente por el hecho de que, entre las razones que han movido a los tesalonicenses a «abandonar los ídolos» y «convertirse a Dios», se cuenta la esperanza en «Jesús, que ha de venir de los cielos» (1 Tes 1,9s). Tal esperanza, por consiguiente, es a la vez objeto de la fe y fundamento de la conversión a dicha fe.

Se ha dicho ya en el capítulo anterior que la ética de la primitiva comunidad es una ética escatológica. Las actitudes del cristiano en el mundo son normadas en referencia a la esperanza de la parusía. De la necesidad de vigilar y orar para que su venida no nos sorprenda, Pablo deduce una serie de actitudes fundamentales, desarrolladas a partir de las antítesis *día* (del Señor)-*noche, luz-tinieblas;* la sobriedad, la templanza, el ejercicio de la fe, el amor y la esperanza (1 Tes 5,4-8) [13]. Una exhortación semejante se encuentra en Rom 13,11-14: la proximidad del día (v.12) impone la práctica de las virtudes propias de la luz y el abandono de «las obras de las tinieblas».

Esta índole escatológica de la ética cristiana podría favorecer un desentendimiento del mundo. El texto de 1 Cor 7,29-31, en efecto, parece una invitación al abandono de las tareas y deberes temporales. De hecho, así debieron de entenderlo algunos, que vieron en él la cobertura perfecta para la ociosidad. Por eso el autor de 2 Tes ha tenido que reaccionar contra la tentación de evasionismo presente en algunos miembros de la comunidad que, so pretexto de la inminencia de la parusía, se inhibían del trabajo diario para vivir a costa de sus hermanos. A estos desaprensivos se les ordena que «trabajen... para comer su propio pan» (2 Tes 3,6-12).

En realidad, la clave interpretativa de 1 Cor 7,29ss se halla en el v.32: «yo os quisiera sin preocupaciones». La esperanza de la parusía ha de ser vivida como *liberadora,* en cuanto relativiza los valores intramundanos. Pero sin que tal «ausencia de cuidados» exima a los cristianos de cumplir con sus responsabilidades. Esa función liberadora de la esperanza se revela en aquellos lugares en los que Pablo asocia la idea de la parusía con la del gozo: 1 Tes 2,19; Rom 12,12 y, sobre todo, Flp 4,4s: «estad siempre alegres en el Señor; os lo repito, estad alegres... *El Señor está cerca».* E igualmente en los pasajes en que se exhorta a los cristianos a encarar con arrojo las

[12] K.G. KUHN, «Maranatha», en *TWNT* IV, 470-475.

[13] R. TREVIJANO, «La evolución de la escatología paulina», en *Carthaginensia* (1996), 125-153 (p.132s).

tribulaciones actuales; esos sufrimientos les hacen partícipes de los de Cristo y presagian una participación paralela en su glorificación definitiva: 2 Tes 1,4-10; 1 Tes 1,3; Rom 5,3-5; 2 Cor 1,3-7. Es notable en este sentido el texto de Rom 8,18: «los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros». Los versículos siguientes definen la gloria que se espera como «la liberación de la servidumbre» que tendrá lugar en la parusía, con la resurrección y la nueva creación.

II. LA PARUSIA EN LA TRADICION ECLESIAL

El anuncio de la venida de Cristo al final de los tiempos se contiene en todas las manifestaciones de la fe de la Iglesia —testimonio de los Padres, liturgia, doctrina del magisterio—, si bien hay épocas en que es preciso reconocer una inflexión de la esperanza escatológica en la conciencia eclesial.

1. La época patrística

La *Didaché* conserva el *maranatha* cúltico (10,6) y se cierra con la evocación de la venida del Señor «en las nubes del cielo». Para designar esa venida, sólo el *Discurso a Diogneto* (7,6) y *Hermas (Sim.* V,5,3) utilizan el término *parusía* en su sentido técnico. Ignacio de Antioquía lo usa para significar la encarnación: el Evangelio se ocupa de «la venida *(parousía)* del Salvador..., de su pasión y resurrección» *(Fld.* 9,2). Este es también el sentido que le otorga Justino *(Dial.* 88,2; 120,3; 1 *Apol.* 48,2; 54,7), quien sin embargo conoce igualmente la significación técnica de «venida gloriosa» *(Dial.* 31,1; 49,8). Para distinguir ambos significados, Justino es el primero en usar las expresiones «primera/segunda venida», o bien «venida sin gloria/en gloria» (1 *Apol.* 35,8; 52,3; *Dial.* 14,8; 49,2.7; 53,1; 54,1). Distinción conocida también por Ireneo *(Adv. haer.* IV,22,1-2; 33,11) y otros [14].

La fe en la venida gloriosa de Cristo queda registrada en los símbolos desde sus primeras recensiones con la fórmula «ha de venir a juzgar» (DS 6, 10ss). Tal fórmula puede producir la impresión de que la parusía está en función exclusiva del juicio. En realidad, la yuxtaposición *venida-juicio,* según se verá más adelante, se explica desde el sentido bíblico de «juicio» como manifestación de poder, y no como acción judicial. «Venir a juzgar» equivale, pues, a «venir en poder». Sólo

[14] Cf. A. FERNANDEZ, *La escatología en el siglo II* (Burgos 1979).

más tarde, cuando se perdió esta dimensión triunfal de la idea de juicio, se hizo necesario interpolar entre ambos verbos el inciso «con gloria»: «ha de venir *con gloria* a juzgar» (DS 150=D 86).

La fe en la parusía aparece notablemente purificada de elementos accesorios en San Agustín. En la Epístola 199, que lleva por título *De fine saeculi* (PL 33,904-925), se extreman las cautelas sobre los dos puntos más expuestos a las especulaciones de índole apocalíptica: la interpretación de los signos precursores y la cuestión de la fecha. En lo tocante a los signos, el obispo de Hipona llama la atención sobre su oscuridad, que convierte en «temeraria» la empresa de «definir algo sobre ellos» [15]. Por lo que respecta a la fecha de la parusía, «no me atrevo —confiesa— a calcular el tiempo. Ni creo que ningún profeta haya fijado sobre este asunto el número de años. Más bien ha de prevalecer lo que el mismo Señor dijo». Y cita Hech 1,7 y Mt 24,36 [16]. Por todo lo cual, «quien dice que el Señor vendrá pronto habla según una opción *(optabilius)* en la que puede engañarse peligrosamente *(periculosius)*» [17].

2. De la patrística a nuestros días

La perspectiva parusíaca ha sido conservada por la Iglesia en sus diversas liturgias eucarísticas [18], siguiendo la pauta marcada por el Nuevo Testamento y reflejada ya, como hemos visto, en la *Didaché.* Tal impregnación escatológica del acto central de todo el culto cristiano es altamente significativa, al mostrar el carácter irrenunciable que la Iglesia reconoce de esta suerte a la parusía de su Señor. En toda celebración eucarística, la comunidad de creyentes se autodefine como comunidad de esperantes en la venida gloriosa de Cristo, a la vez que confiesa su fe en su actual presencia bajo las especies sacramentales.

Es innegable, con todo, que el pensamiento de la parusía ha sufrido una progresiva neutralización, de la patrística a la teología medieval, y de ésta hasta nuestros días [19]. Bastaría para probarlo el hecho de que, desde la Edad Media hasta el Vaticano II, sólo dos veces aparece en documentos del magisterio: en el cuarto concilio de Letrán (DS 801=D 429) y en la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo (DS 852=D 462); en ambos casos se trata de simples alusiones rutinarias.

[15] *Ep.* 199, 9,26.
[16] *Ep.* 197, 1.2.
[17] *Ep.* 199, 54.
[18] Vid. textos en M. Schmaus, *Teología dogmática* VII (Madrid 1964), 129-131.
[19] Volveremos sobre este punto al tratar del juicio escatológico.

Ha sido menester aguardar a la constitución *Lumen gentium* para que la parusía volviera a recuperar el lugar destacado que el Nuevo Testamento le otorgara. Los números 48 y 49 recogen, dentro de su concisión, los más importantes elementos de la doctrina neotestamentaria: la existencia cristiana como vigilancia; la índole triunfal de la venida que se aguarda y, por tanto, el temple de expectación gozosa y confiada que conviene a los cristianos; la parusía como plenificación de la obra ya comenzada, tanto a nivel de los individuos como al de la propia comunidad eclesial, que «no alcanzará su consumación» sino al final de la historia. Sobre este punto se vuelve en la *Gaudium et spes,* 39: el reino ya presente «se consumará en la venida del Señor».

La contraposición «primera/segunda venida» se recoge en el decreto *Ad gentes,* 9: la actividad misionera discurre «entre la primera y la segunda venida del Señor, en la que la Iglesia será congregada, como la mies, en el reino de Dios desde los cuatro vientos». Del carácter escatológico de la liturgia eclesial se hace mención en la constitución *Sacrosanctum Concilium,* 8: la participación en el culto litúrgico entraña la expectación de la manifestación final de Cristo, nuestra vida. Por lo demás, los nuevos textos eucarísticos han recuperado la aclamación escatológica *marana tha,* presente —como se ha indicado— en los más antiguos documentos.

III. HACIA UNA TEOLOGIA DE LA PARUSIA

Los datos examinados hasta el momento nos hacen percatarnos de la importancia absolutamente excepcional que el pensamiento de la parusía reviste en la conciencia escatológica de la fe cristiana. Baste recordar la altísima temperatura que alcanzó en la Iglesia recién nacida la expectación de ese acontecimiento; las primeras comunidades vivieron literalmente galvanizadas aguardando la «manifestación» o la «revelación» de Cristo glorioso al final de los tiempos.

Desgraciadamente, la teología se limitó, por lo común, a repetir el artículo de fe, sin ahondar en su significado[20]. La parusía no ha ejercido, hasta una época reciente, ningún serio influjo, ni en la vivencia religiosa de los creyentes, ni en las elaboraciones doctrinales de los teólogos. Sin embargo, la idea de la venida del Señor no es uno más entre otros temas bíblicos. Que el Señor viene, que la salvación viene, que la historia conocerá un cumplimiento, «es *el tema*

[20] MOLTMANN, *El camino* , 423. «la teología ha meditado poco sobre la venida de Cristo».

que domina a todos los demás» [21]. La ausencia de una reflexión teológica a la altura de su trascendencia constituía un lamentable vacío.

Hoy la situación ha cambiado. La renovada atención prestada a la escatología en general, así como la preocupación que suscita cuanto se refiere al futuro, ha reactivado el interés por la parusía. Procede, por consiguiente, considerar las enseñanzas teológicas que se desprenden de la afirmación de fe que venimos estudiando e indagar qué significa dicha afirmación para nosotros, para la comprensión creyente del proceso histórico, para nuestra praxis cristiana.

1. **Parusía y fin de la historia**

La primera conclusión que nos impone la fe en la parusía es muy simple: el devenir histórico es un proceso *limitado,* no indefinido, no interminable. La fe en la creación implica ya un límite temporal en el punto-alfa de la historia (un comienzo absoluto); la esperanza en la parusía marca un límite en el punto-omega (un término absoluto).

Estamos tan familiarizados con esta comprensión del tiempo histórico como magnitud *limitada,* que hemos perdido sensibilidad para apreciar la formidable novedad que implica [22]. Pero su importancia no debería ser pasada por alto. Un futuro inacabable, en efecto, no tiene de verdadero futuro más que el maquillaje; en realidad es un presente —o un pretérito— eternizado. En otro lugar de este libro [23] se ha hablado de las aporías de un *processus in infinitum* y de cómo esta concepción de un devenir ilimitado es inseparable de la representación cíclica del tiempo, a la que no parecen poder escapar una cosmovisión y una lectura paganas de la historia, sean antiguas (India, Grecia), sean modernas (Nietzsche, Engels). Recordemos la durísima crítica que le merecía a Bloch esta representación: el tiempo sin fin es la rueda girando en el vacío, es el inacabamiento como condición endémica de la realidad, es —en una palabra— *el infierno* [24]. Justamente por eso, en contra de la tesis común al materialis-

[21] BRUNNER, 149 De modo semejante se expresa P SCHUTZ, en *Was heisst ?,* 9-33, quien sin embargo parece comprender la parusía según el modelo actualista bultmaniano, como «la irrupción de lo indisponible en el autosuficiente gueto de nuestra absoluta aquendidad», o como «el presente determinado por el futuro» (p 23, 33).

[22] Como es sabido, fuera del ámbito bíblico el tiempo ha sido pensado siempre como una corriente inacabable, que describe una trayectoria circular, sin principio ni fin; cf *supra,* cap I, I, RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Santander 1992) (3.ª ed), 139ss, con bibliografía

[23] *Supra,* cap. introductorio, IV 1

[24] Estimación curiosamente coincidente con la de K BARTH, *Esquisse d'une dogmatique* (Neuchâtel 1968), 210 «un fin sin fin es atroz Es la imagen de la perdición humana», por eso «ha sido impuesto a este tiempo un límite».

mo dialéctico, e incluso frente a la lógica de su propia ontología, el pensador alemán postuló un término absoluto del proceso, único modo de redimir a éste del sinsentido.

Porque, a fin de cuentas, de lo que aquí se trata es precisamente de la cuestión del sentido. Para que la historia y la entera realidad cobren significado como un todo, es preciso que todo llegue a su fin, que su génesis en el tiempo aboque a un parto; en efecto, sólo la eclosión de lo gestado justifica el período gestante. Pues bien, la parusía cierra la historia, la concluye consumándola, constituye el *dies natalis* de una realidad globalmente transfigurada. De este modo representa la justificación del tiempo histórico, el esclarecimiento de su significado; ella es en verdad *el fin* en la doble acepción que tiene esta palabra: el *término* y la *finalidad* de todo el proceso.

Sin embargo, hay interpretaciones teológicas de la parusía que prefieren retener de esta doble acepción sólo la segunda (fin=finalidad), desechando en cambio la primera (fin=término). Más que un acontecimiento, la parusía sería un momento estructural de la existencia creyente. Se separa así el hecho del sentido; el acontecimiento, de la interpretación. Esta lectura es bien visible en los modelos escatológicos defendidos por Dodd y Bultmann; para el primero, la parusía cumpliría la función de representar en el plano colectivo algo que es real en el plano individual (el encuentro de la persona con Dios al término de su existencia). Por su parte, Bultmann cree posible liquidar los elementos apocalípticos (entre los que cuenta la parusía) manteniendo un válido núcleo escatológico: la continua inminencia de la crisis que la palabra de Dios provoca en el hombre y le invita a la decisión.

En el capítulo anterior hemos visto cómo estos dos ensayos conducen, al negar el *hecho* de la parusía, a una radical privatización y destemporalización de lo escatológico. La desconexión entre el hecho y su significado, el interés exclusivo por éste a costa de la realidad objetiva de aquél, «suprime la historia y tiende hacia una gnosis o un docetismo» [25].

Desde un ángulo diverso, y por parte católica, G. Greshake ha propuesto algo semejante: una interpretación del *éschaton* en la que la parusía no sería un acontecimiento real al término de la historia; ésta podría ser un proceso indefinido; la consumación escatológica tendría lugar en la muerte-resurrección de cada ser humano, que llevaría consigo un fragmento de mundo y de historia para, de esta suerte, ir haciendo extensiva a toda la realidad creada el reino de Dios; el «último día» sería entonces el de la muerte de cada cual. Hay que distinguir, pues, entre «consumación» *(Vollendung)* y «tér-

[25] Duquoc, 403.

mino» *(Ende);* es necesaria una consumación, sin que se vea que, por lo mismo, sea necesario un término [26].

Greshake ha rectificado posteriormente su posición [27], que sin embargo sigue siendo mantenida por algún otro autor. Así, G. Lohfink ensaya una interpretación de la parusía en la que el carácter terminal de ésta no se considera vinculante, pues sería simple residuo de la mitología apocalíptica. «No se puede decir adiós a las representaciones espaciales de la apocalíptica y simultáneamente sostener su representación temporal y su visión de la historia... Hay parusía sólo en este sentido: quien ha pasado por la muerte aparece ante Dios... Así pues, la venida de Dios ha de situarse en la muerte de cada hombre» [28].

¿Qué decir de esta interpretación de la parusía? Aunque tal vez sostenible como hipótesis, su validez parece sumamente cuestionable. Advirtamos, por de pronto, que en la historia del pensamiento, cuantas veces se ha negado un término del tiempo, tal negación iba acompañada de la del inicio y ha conducido inexorablemente a la teoría del eterno retorno. No se ve, en efecto, cómo una magnitud ilimitada *a parte post* pueda soportar un límite *a parte ante.*

En segundo lugar: la escatología dice relación *esencial* al tiempo [29], esencialidad que queda gravemente comprometida cuando la parusía se desconecta de la historia en su conjunto y pasa a ser predicada de las personas singulares, de suerte que «el último día» sig-

[26] G GRESHAKE, *Auferstehung der Toten* (Essen 1969). Vid. una exposición más detallada de su tesis en RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión Escatología cristiana* (Santander 1994) (5 ª ed), 167-171

[27] Ahora admite que la consumación no puede ser individualizada «centrándola en la muerte del individuo», es «un acontecimiento universal. No se trata de una consumación del individuo al margen del mundo y de la historia, sino de la consumación de la realidad *entera* La consumación del hombre individual en la muerte. no puede ser la consumación última mientras toda la humanidad y la realidad entera no hayan llegado al estado definitivo» (R SCHULTE-G GRESHAKE-J L RUIZ DE LA PEÑA, *Cuerpo y alma Muerte y resurrección* (Madrid 1986), 150s) En esta rectificación han influido sin duda las críticas recibidas, cf por ejemplo J. ALFARO, «La resurrección de los muertos en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia», en *Greg* (1971), 537-554 Por lo demás, «el hecho del fin del mundo es enseñado en la Escritura con una claridad que no deja nada que desear No podría ser puesto en duda sin que se cuartease el sentido de la entera historia de salvación, tal como la concibe la Biblia» (FEUILLET, 1336).

[28] En G GRESHAKE-G LOHFINK, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (Freiburg i B 1976) (2 ª ed), 61s. Vid. apreciaciones análogas en KEHL, *Escatología,* 244 («el retorno de Jesús tiene lugar en la muerte humana»), 247s, ID , «Bis du kommst...», 112s, J B LIBANIO-M C BINGEMER, *Escatologia cristiana* (Madrid 1985), 217s («la parusía se da en la hora de la muerte de cada hombre»).

[29] Pero no al espacio, por eso no es concluyente el argumento antes citado de Lohfink, se puede «decir adios a las representaciones espaciales» propias de la apocalíptica, sin que ello autorice a hacer lo mismo con las representaciones temporales

nifique, en clave existencial, el día de la muerte de cada individuo, y no el final del tiempo histórico. Se opera así, so capa de «modernidad», una drástica privatización del *éschaton:* ni la historia ni la humanidad ni el mundo son magnitudes terminables, finalizables, *redimibles en suma;* toda realidad supraindividual deviene rigurosamente irredenta *en sí misma.* La cercanía de esta tesis al paradigma bultmaniano de una escatología destemporalizada, en la que la historia se diluye en la «historicidad» y lo temporal en lo «existencial», resulta bastante obvia. Ya advertimos que la consecuencia inmediata de tal paradigma es la pérdida de la dimensión crítico-liberadora inherente al mensaje auténticamente escatológico.

La hipótesis que comentamos se ha impugnado, en tercer lugar, también desde el ángulo cristológico. Teólogos como Duquoc [30] y Moltmann [31] señalan cómo no se puede ir a una liquidación de la parusía en cuanto acontecimiento sin poner en peligro el carácter objetivo que reviste la resurrección de Cristo: «si la resurrección es un dato objetivo..., la parusía, que es su comprobación última, tiene que ser un dato objetivo, con el carácter de un acontecimiento» [32]. Con otras palabras: *el realismo de la encarnación y la resurrección de Cristo impone el realismo de la parusía.* Si ésta es mero símbolo de una dimensión supratemporal, metahistórica, de la existencia, no se ve por qué no pueda decirse lo mismo de aquéllas. Y no es simple coincidencia que en Bultmann se estime teológicamente irrelevante no sólo la realidad de la parusía, sino también la de la encarnación y la resurrección.

Por último; afirmar el término de la historia no equivale a afirmar un fin del mundo en una suerte de catástrofe cósmica [33]. Por eso, ensayar una confirmación de la índole real de la parusía a base de sugerencias extrabíblicas o extrateológicas (la posibilidad de una conflagración atómica, la ley de la entropía, la inclinación de la ciencia contemporánea a reconocer el tiempo cósmico como magnitud *limitada,* etc.) es una forma de concordismo resueltamente recusable, a la que sin embargo se muestran receptivos ciertos teólogos [34]. Frente a tales sugerencias, procede recordar que no es un eventual

[30] O c , 401ss.

[31] *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969), 295ss, *El camino* , 429ss Vid también BRUNNER, o.c , 152 («la fe en Jesús sin la espera de su parusía es un cheque que nunca será pagado Una fe en Cristo sin una esperanza parusíaca es como una escalera que no conduce a ninguna parte, sino que termina en el vacío»), consideraciones análogas en W KUNNETH, *Theologie der Auferstehung* (Munchen 1968) (5 ª ed.), 282

[32] DUQUOC, 411

[33] Vid en un próximo capítulo la doctrina de la nueva creación

[34] BRUNNER, 138ss; KUNG, 331ss. GRESHAKE *(Auferstehung* , 403, nota 14) y KEHL, *Escatología,* 247, denuncian con razón el discutible alcance de estos argumentos.

fin del mundo (por envejecimiento, consunción o catástrofe) lo que precipita la parusía; *es la parusía lo que finaliza el mundo* y (por cierto) no destruyéndolo, no consumándolo.

2. Parusía y pascua de la creación

Puesto a salvo el carácter de *acontecimiento* (y no mero *símbolo)* que atañe a la parusía, cabe preguntarse seguidamente por su interpretación. Hemos visto cómo el Nuevo Testamento la designa frecuentemente con términos como *apocalipsis, epifanía, manifestación.* ¿Quiere esto decir que consistirá simplemente en un descubrimiento o revelación de lo ya ahora ocultamente presente? ¿O el acontecimiento que cierra la historia conlleva, además, un coeficiente de *novedad* inédita hasta entonces? [35].

No se puede negar a la parusía su carácter revelador. A él se ha aludido más arriba, cuando se defendía su realidad como exigencia del realismo de la encarnación y la resurrección de Cristo. El Cristo Señor tiene que patentizarse como tal, el velo que cubre su realeza tiene que rasgarse alguna vez, la oscuridad de la fe habrá de dar paso a la inmediatez de la visión, para que el Jesús Siervo obtenga su vindicación. Así pues, vista desde Cristo, la parusía puede ser únicamente desvelamiento o revelación de algo ya actual: *que él es el Señor.*

A este propósito es oportuno llamar la atención sobre el hecho, repetidamente notado [36], de que el Nuevo Testamento no hable nunca de «retorno» o de «vuelta» de Cristo [37]. En rigor, Cristo no se ha *marchado;* la resurrección no ha inaugurado un vacío cristológico en la historia, ni la parusía es una suerte de retorno del expatriado. Muy al contrario, la fe confiesa una presencia real y actual de Cristo en el mundo, significada por los sacramentos y por la comunidad (cf. Mt 18,20; 28,20). Así pues, no hay *dos* venidas de Cristo al mundo, sino *una:* la que tuvo lugar en la encarnación. Lo que ocurre es que esa única venida se articula en tres fases: de entrada, el Hijo ha asumido en su existencia histórica la condición de Siervo. La resurrección inaugura una nueva fase: el Siervo es rehabilitado y entronizado co-

[35] Es MOLTMANN, *Teología* , 295-298, quien propone este planteamiento Cf F WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie* (Einsiedeln 1974), 64-74, BREUNING, 745-750

[36] Vid. MOLTMANN, *El camino* , 429, OEPKE, 863, W KASPER, en *RCI*, 30, 34, K BERGER, «Parusía», en *SM* V, 237 («todos los documentos muestran que parusía nunca significa *segunda venida,* sino que siempre significa *venida* simplemente»)

[37] Aunque sí lo hagan todavía no pocos textos teológicos y litúrgicos Lo que confirma una vez más cuán difícil es desarraigar usos lingüísticos sólidamente implantados

mo Señor. Ahora bien, que Cristo esté presente en el mundo como el Señor no es algo evidente; sólo los creyentes lo confesamos desde la oscuridad de la fe. Pues bien, la parusía desvelará esa presencia real, pero incógnita, de modo que se haga patente a todos, e inaugurará la tercera y definitiva forma de presencia de Cristo en la realidad creada.

Pero todo esto no agota el contenido del anuncio neotestamentario de la parusía. Esta «trae algo nuevo... La esperanza cristiana aguarda del futuro de Cristo no sólo desvelamiento, sino también cumplimiento definitivo... Algo que hasta ahora no ha acontecido todavía» [38]. De no ser así, no podría justificarse el tiempo que media entre la resurrección y el *éschaton;* la historia quedaría neutralizada (puesto que se limitaría a «encubrir» lo «revelable») y la escatología se aproximaría peligrosamente a la apocalíptica.

Para comprender en qué consiste concretamente la consumación en cuanto portadora de novedad, hay que recordar que el Nuevo Testamento no habla nunca sólo de la parusía; cuantas veces la menciona lo hace asociándola al resto de los eventos escatológicos: resurrección de los muertos, nueva creación, vida eterna. En 1 Cor 15,20ss la resurrección de Cristo, la de «los que son de Cristo», su venida triunfal y el fin componen una secuencia unitaria; según Col 3,4, la aparición gloriosa del Señor equivale a un «aparecer nosotros gloriosos con él»; Rom 8,19-23 establece un nexo entre nuestra resurrección y la transformación cósmica.

Así pues, hay que evitar la impresión de que lo aguardado al final de los tiempos es un conjunto de *sucesos* plurales (parusía, resurrección, juicio, nueva creación), independientes entre sí, que se dan de hecho, lo mismo que podrían darse otros. No se trata de una multiplicidad de eventos dispares e inconexos: la célula generadora del entero *éschaton* es la parusía, esto es, la *revelación* de la realeza de Cristo, por una parte, y la *consumación* de su obra, por otra. En cuanto *novedad consumadora,* la parusía consiste cabalmente en la resurrección, el juicio y la nueva creación, entendidos no ya como otros tantos *sucesos,* sino como dimensiones o concreciones del único acontecimiento que es «la venida en poder», y que lleva el reino de Dios a su plenitud.

Cristo resucitado ha vencido a la muerte y ha sido constituido Señor. Pero su resurrección no representa tan sólo el final feliz de una peripecia personal, estrictamente privada; el misterio de la pascua es el mismo misterio escatológico, la salvación de Dios operando desde la entraña de la historia e imprimiendo en ella un dinamismo irrefrenable hacia su consumación. Lo que la comunidad cristia-

[38] MOLTMANN, *Teología...,* 295, 297; ID., *El camino...,* 426-430.

na aguarda cuando recita el *marana tha* es lo que ha sucedido ya en la humanidad de ese Jesús a quien se invoca: la resurrección de toda la realidad.

La parusía, pues, en cuanto último acto de la historia de salvación, es lisa y llanamente *la pascua de la creación,* su *paso* a la configuración ontológica definitiva mediante la anulación del desfase aún vigente entre Cristo y su obra creadora; desfase no codificable en categorías cuantitativas (distancia en el espacio o en el tiempo), sino en la categoría cualitativa (ontológica) del *modo de ser.* La humanidad, el mundo, no *son* aún lo que llegarán a ser, según la promesa incluida en la resurrección de Cristo; precisamente por eso aguardamos la parusía. *Dicho brevemente:* ésta, más que ser una *venida* de Cristo al mundo, es una *ida* del mundo y los hombres a la forma de existencia gloriosa de Cristo resucitado. Recordábamos antes el texto de Col 3,4: «cuando *aparezca* Cristo, vida vuestra, también vosotros *apareceréis gloriosos* con él»; la parusía es descrita aquí como el último estadio de nuestra transformación en Cristo.

El destino cristológico estaba incrustado en la creación desde sus comienzos; ahora se cumple como emergencia de las pulsiones inyectadas en el interior de lo real por la pascua de su Señor, y no por la vía extrinsecista de un decreto administrativo, que acordase clausurar el gran teatro del mundo con una especie de fastuoso fin de fiesta. Insistamos en una idea capital: Cristo *es* el *éschaton,* no *tiene éschaton.* El mundo y nosotros somos los que tenemos *éschaton,* no él. Cristo, por tanto, no está separado del *éschaton,* ni debe llegar a él. En rigor, ya no tiene futuro *propio;* nosotros somos su único futuro aún pendiente. La parusía no es el *éschaton* de Cristo, sino el nuestro; ni le aporta nada que no tuviese ya por su pascua, *a no ser su completarse en nosotros (en nuestra pascua) en cuanto glorificados con y por él.*

Queda por decir algo acerca del lenguaje representativo del acontecimiento. Varios pasajes del Nuevo Testamento nos suministran imágenes plásticas del mismo. No se pretende con ello describirlo; esas imágenes no son una especie de reportaje anticipado sobre cómo ocurrirán las cosas. Son más bien el ropaje simbólico de su carácter trascendente [39], situado más allá de nuestros pobres recursos expresivos. En realidad, el único medio apto para verbalizar ese evento es precisamente el símbolo, puesto que, en sí mismo, resulta indescriptible e inimaginable. En efecto, el término del tiempo, como su comienzo, escapa a nuestra experiencia sensible, que no cono-

[39] Sobre el desciframiento de estos símbolos, vid. F. MUSSNER, «Christus und das Ende der Welt», en VV.AA., *Christus vor uns* (Frankfurt a.M. 1966), 10ss.

ce más acontecimientos que los que se desarrollan en una temporalidad tridimensional, hecha de pasado, presente y futuro, un evento a encuadrar sin la dimensión de futuro desafía todo ensayo de concreción imaginativa.

En todo caso, la parusía concierne todavía a la historia, en cuanto que la clausura, pero, por lo mismo, es simultáneamente *metahistórica* La categoría «acontecimiento» que le hemos endosado tiene que soportar esta paradoja, que hace de ella un Jano bifronte al ser el límite extremo del tiempo, le pertenece y le trasciende *a la vez* En tanto que fin de la historia, es histórica ella misma, pues de otra forma no podría *acabarla,* en tanto que revelación inmediata, evidente, del Resucitado, hace saltar definitivamente el marco espaciotemporal que constituye la historia y la posibilidad de nuestras representaciones, pues lo histórico no puede ser nunca el lugar de la percepción inmediata e intuitiva de lo divino, esto es, de lo eterno.

3. **Parusía y praxis cristiana**

La conciencia de vivir abocados a la parusía era, como hemos visto repetidamente, muy fuerte en los cristianos de las primeras generaciones, de modo que la «espera próxima» es ingrediente inseparable de la misma esperanza parusíaca El *marana tha,* tan tenazmente reiterado por la joven Iglesia, es la paradójica expresión de una experiencia absolutamente inédita y difícilmente tematizable la de aguardar a alguien presente, no ausente («yo estoy con vosotros todos los dias hasta el fin del mundo» Mt 28,20), cercano, no lejano

Con todo, a la «espera próxima» ha ido sucediendo paulatinamente una «espera lejana», y la razón es clara no se ha sabido transmitir a la comunidad cristiana que la proximidad en cuestión era, como se ha expuesto ya, una situación de inminencia, inconmensurable según los parámetros del tiempo físico, pero perceptible desde la sensibilidad teológica del *ahora* de la salvación y de la cercanía constante de Cristo

Las secuelas de este paulatino adormecimiento de la conciencia escatológica han impreso un sesgo negativo a la conducta eclesial Una Iglesia que ya no se *siente* —aunque se *sepa* teoricamente— la comunidad de los que esperan la venida del Señor Jesús se inclinará a instalarse en el mundo lo más cómodamente posible, a pactar con los poderes establecidos, a constituirse ella misma en centro de poder. Tal metamorfosis es perfectamente lógica. a una desatención creciente por el futuro escatológico debe corresponder una atención creciente por el futuro intrahistórico

Sólo la memoria inquietante de la inminencia de la parusía puede liberar a la Iglesia para una función liberadora Solo una Iglesia convencida de la real proximidad del Señor, que proclama de nuevo el *marana tha* con la misma ansiedad expectante de los testigos de la resurrección, rechazará la tentación de transmutarse en ángel custodio del orden establecido, se sustraerá al hechizo de la acomodación o la connivencia, alzará su voz para denunciar proféticamente el pecado de desmesura consistente en hacer pasar por definitivo lo que no es más que provisional.

Es aquí donde hay que situar el papel de los signos de la parusía, a los que se alude en diversos lugares del Nuevo Testamento [40] Del modo como son presentados en esos textos se colige ya la imposibilidad de emplearlos como indicaciones cronológicas Pese a lo cual, tal empleo es una tentación constante en la historia del cristianismo [41]

En realidad, todas las epocas podrían rastrear en su experiencia la presencia de esas señales. Lo que confirma, una vez más, que vivimos ya en un estadio escatológico de la historia de salvación; los presagios de la parusía pertenecen por derecho propio a este estadio Su incerteza cronológica no los invalida, cumplen la funcion de recordarnos permanentemente la índole *última* de nuestro tiempo y ponen ante nuestros ojos la provisoriedad del mismo Rectamente entendidos, sirven además para discernir la actitud apocalíptica (que hoy encontramos en las sectas que manipulan los signos como índices cronológicos) de la esperanza escatológica, puesto que, lejos de suministrar falsas seguridades, promotoras de un distanciamiento de la responsabilidad histórica (recuérdese 2 Tes 3,6-12), reactivan y liberan las energías de los creyentes para afrontar la gravedad de la hora presente

Por lo demás, recordemos algo ya dicho en otro lugar de este libro (*supra*, cap introductorio, VI 3) *el esperante cristiano ha de ser operante en la dirección de lo que espera* Esperar la parusía es creer que Cristo ha vencido la injusticia, el dolor, el pecado, la muerte, exige por tanto no resignarse pasivamente ante la persistente emergencia de estos fenómenos Anunciar el triunfo final del reino

[40] Estos signos son el enfriamiento de la fe (Lc 18,8), la aparicion del anticristo (2 Tes 2,1ss, 1 Jn 2,18-22, 4,1-4, 2 Jn 7 9), la predicacion del Evangelio a todas las naciones (Mt 24,14) y la conversion de Israel (Rom 11,25ss) De todos ellos, el que ha merecido la mayor atencion de la exegesis es el del anticristo, cf FEUILLET, 1393, R SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan* (Barcelona 1980), 177-181, ZEDDA, 154ss, 379s

[41] Ni siquiera un espiritu tan avisado como Newman ha sido inmune a esa tentacion, vid A WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches* (Frankfurt a M 1962), 210, citando sus homilias del Adviento de 1835 Sobre la funcion teologica de los signos, cf RATZINGER, 182-187, E SCHILLEBEECKX, *El mundo y la Iglesia* (Salamanca 1969), 292-300

es, sin duda, «dar testimonio de la verdad». Pero la verdad bíblica, a diferencia de la verdad griega, no es un mero enunciado teórico que recoja la adecuación del pensamiento a la realidad objetiva. «Dar testimonio de la verdad» significa *hacerla,* obrarla verificándola, *haciéndola veraz* [42]. Por consiguiente, proclamar la venida de Cristo en poder y la victoria definitiva sobre el mal, el pecado y la muerte, es combatir para que se impongan el bien, la justicia y la vida. La proclamación de la parusía degenera en declaración puramente retórica cuando las palabras que proclaman no van acompañadas por las obras que anticipan y autentifican lo proclamado. *El reino que se anuncia llegará si los anunciantes realizan las obras del reino;* ¿qué otra cosa puede significar el «venga tu reino» de la oración que los cristianos recitamos todos los días? Tanto el «venga tu reino» como el *marana tha* no se inscriben en el formulario de una piedad quietista y desencarnada, ni son una coartada para la inacción. La palabra evangélica queda prostituida cuando se la degrada a mera notificación. Pues no aspira tan sólo a *notificar,* sino a *obrar* lo que notifica; no en vano ostenta una estructura sacramental que hace de ella un signo *eficaz.*

¿Somos conscientes los cristianos del compromiso que contraemos con nuestro mundo cuando pronunciamos esa palabra, cuando repetimos que «el Señor vendrá con gloria»? Un pasaje tardío del Nuevo Testamento expresa elocuentemente su apremio: «¿cómo conviene que seáis en vuestra santa conducta y en la piedad, *esperando y acelerando* la venida del día de Dios?» (2 Pe 3,11s). Este texto avala con impresionante nitidez el alcance insospechado de la proclamación de la venida del reino. Según él, esperar la parusía es acelerarla, hacerla sobrevenir. ¿Por qué? Porque, como se apuntó antes, *esperar* (en cristiano) *es operar.* Quien confiesa su fe en la parusía está manifestando su esperanza en un mundo y una humanidad donde la justicia, la libertad y la vida no son promesas vacías ni verdades a medias, sino gloriosa realidad que *va a ser realizada* y que por ende *es ya realizable;* que *siendo ya hacedera, hay que ir haciendo.* Quizá ahora se comprenda por qué, en páginas precedentes, se acusaba a la escatología presentista de malversar el potencial subversivo contenido en la intimación de la parusía, y cómo la negación de la realidad de ésta conduce a la asunción subrepticia de aquella «acomodación al mundo» que ha sido proscrita a los que anhelan «la manifestación del Señor Jesús».

[42] J P. MIRANDA, *El ser y el mesías* (Salamanca 1973), 183ss.

IV. EL JUICIO

«Vendrá con gloria *a juzgar»*, decimos en el credo; la fórmula anuda, pues, parusía y juicio final. Pero ¿qué es ese juicio? Desgraciadamente, aquí se ha producido una confusión entre las dos acepciones que el término tiene en la Biblia. Una cosa es el juicio escatológico, que menciona el artículo del credo relacionándolo con la parusía, y otra el juicio-crisis, la determinación del destino último de cada persona. ¿En qué consiste cada uno de ellos?

1. El juicio escatológico

Es sabido que el verbo hebreo *safat* significa indiferentemente «juzgar» y «gobernar» [43]. Cuando Dios interviene en la historia, Dios juzga. Y su intervención tiene siempre una doble vertiente: salvífica y judicial. La prioridad corresponde, con todo, al aspecto salvífico; el juicio divino es, fundamentalmente, *para la salvación*. Las victorias de Israel, manifestaciones de la soberanía de Yahveh, pueden así ser llamadas «juicios»: el Yahveh juez es el auxilio de su pueblo (cf. Jue 11,27; 2 Sam 18,31; Dt 33,21; etc.). Esta concepción del juicio como despliegue de la potestad regia se conservará en el Nuevo Testamento; textos como Mt 25,31ss; Lc 10,18; 2 Tes 2,8; 1 Cor 15,24-28, etc., muestran que el juicio será la victoria definitiva de Cristo sobre los poderes hostiles [44].

Se comprende así que parusía y juicio aparezcan, tanto en el Nuevo Testamento como en los símbolos, estrechamente unidos. Dado que la parusía es la instauración consumada del reino de Dios, es a la vez *el juicio* antonomástico. Y la idea de juicio connota aquí el *summum imperium*, el gozo del triunfo. Cuando la Iglesia primiti-

[43] G LIEDKE, *spt Juzgar*, en *DTMAT* II, 1252-1265; R. PATRUEL, «Jugement dans l'Ancien Testament», en *SDB* IV, 1321-1344; V HERNTRICH-F BUCHSEL, «Krino», en *TWNT* III, 921ss (sobre todo las p 921-924, 932), A GEORGE, «El juicio de Dios Ensayo de interpretación de un tema escatológico», en *Conc* 41 (enero 1969), 11-23, BREUNING, 803 («la idea del juzgar divino presupone la unidad de poderes vigente en la antiguedad Entonces juzgar era casi sinónimo del ejercicio de soberanía»). Sobre la teología del juicio, cf A TORNOS, *Escatologia* II (Madrid 1991), 115-141, MOLTMANN, *El camino* , 451-456, M GESTEIRA, «Jesus, constituido por Dios juez de vivos y muertos», en *RCI* 6-23; E TOURON, «Juicio de Dios como liberación», ibid , 49-54, E. HAAG, «Die Kriterien des allgemeinen Gericht», en *Intern Kath Zeitschr* (1985), 15-27, H HALTER, «Gericht und ethisches Handeln», en *Hoffnung uber den Tod hinaus*, 181-224

[44] D MOLLAT, «Jugement dans le Nouveau Testament», en *SDB* IV, 1246s Cf Mt 19,28, donde *krinein* «no significa *juzgar*, sino *gobernar»* (BUCHSEL, 922, W SCHNEIDER, 392, en *DTNT* II, cita además otros textos neotestamentarios con el mismo significado de *krinein)*

va confesaba su fe en el Cristo juez *(venturus judicare)*, lo que resonaba en el fondo de ese artículo de fe era el mensaje reconfortante de la gracia vencedora, que lleva a su término la iniciativa salvadora con una intervención que concluye y consuma los *juicios* (los actos salvíficos) plurales que han ido jalonando la historia.

Más tarde, y probablemente ante la presión de la mentalidad forense típica de la cultura latina, esta actitud esperanzada frente al juicio como acto de salvación irá cediendo el terreno en la medida en que se contempla el juicio como acto de decisión (como sentencia jurídica). Al término de la evolución nos topamos con un *dies Domini* transformado en el *dies irae* de la secuencia medieval. La parusía, absorbida por un juicio en el que destaca hegemónicamente el aspecto *judicial*, no evoca ya la confianza y certidumbre del juicio reflejadas en 1 Jn 4,17s, sino la angustia e inseguridad ante una sentencia incierta. La más acendrada expresión plástica de esta teología del juicio la ha acuñado Miguel Angel en el Cristo juez de la Capilla Sixtina, que separa con el puño crispado a los buenos de los malos [45]. Nada tiene de extraño, bajo tales supuestos, que se haya dejado caer el expectante y gozoso *maranatha* de las primeras liturgias eucarísticas, y que la cristiandad de la época haya sumergido la escatología en un moralismo sobrecogido, ayuno del poderoso aliento que animaba a las comunidades primitivas [46].

Frente a tales deformaciones, es preciso recuperar la comprensión original del juicio escatológico cual intervención decisiva del Cristo salvador. Dios ha creado el mundo no sólo como naturaleza, sino como historia. El evento terminal de esa historia la *finaliza*, muestra cómo el devenir temporal se encamina hacia un *télos* que sirve de horizonte referencial al entero trayecto recorrido por la creación.

Que ello sea así, que los diversos acontecimientos que componen la historia posean un significado, dista de ser evidente; se han señalado como características de lo histórico su opacidad y ambigüedad, que permitirían pensar más en un destino ciego y absurdo que en una orientación teleológica [47]. ¿Hay sentido en esta maraña aparentemente inconexa de sucesos plurales, contradictorios, incoherentes?

[45] BARTH, *Esquisse* , 216, cf MOLTMANN, *El camino.* , 424s.

[46] P MULLER-GOLDKUHLE, «Desplazamiento del acento escatologico en el desarrollo historico del pensamiento postbíblico», en *Conc* 41 (enero 1969), 24-42 (p 30-32), RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1971), 285s

[47] R GUARDINI, *Les fins dernieres* (Paris 1951), 73-75, K LOWITH, *El sentido de la historia* (Madrid 1973), 217 («los procesos historicos en cuanto tales no presentan testimonio alguno de un significado comprensivo y último Como tal, la historia no tiene resultado»), C LEVI-STRAUSS sostendra que la misma idea de historia es un invento de los historiadores *(La pensee sauvage* [Paris 1962], 315ss)

¿Conduce a algo esta acumulación caótica, zigzagueante, de movimientos e impulsos contrapuestos? Tras estas preguntas acechan o el fatalismo determinista o la resignación desencantada; dos actitudes para las que la realidad y su proceso de devenir resultan, a la postre, racionalmente injustificables.

Pues bien, la parusía coloca las cosas en su lugar; en cuanto desembocadura positiva del devenir histórico, le hace justicia, lo absuelve de la ominosa sospecha del sinsentido, *lo declara justificado al revelarlo finalizado*. Bajo este punto de vista, la parusía es el juicio y el juicio no es sino la parusía; el «venir en poder» es un «venir a juzgar», esto es, a *justificar* la realidad y la historia en su globalidad.

No se insistirá bastante en que es precisamente esta acepción —insólita para nosotros— de la idea de juicio la que más fielmente traduce lo que la Escritura y el credo quieren decir cuando ligan en un mismo enunciado parusía y juicio. Decir que Cristo viene como Señor es tanto como decir que viene a ejercer una potestad regia: que viene a juzgar. Y en este aserto *no hay nada que evoque un presunto proceso judicial.*

De otro lado, dado su carácter terminal, el juicio-parusía se libra de la intolerante impaciencia para con la historia de que hacen gala las ideologías seculares. Cuantas veces se proclama, desde una óptica increyente, la venida del reino, se postula como premisa de su entronización el juicio a la historia anterior. Y aquí sí que ese juicio se reviste de todos los atributos de un proceso forense: *no es justificación, sino ajusticiamiento de la historia precedente.* Se ha advertido sarcásticamente más de una vez que el primer acto de toda revolución triunfante es el montaje de ese tipo de proceso a la situación pasada, que se clausura indefectiblemente con una sentencia condenatoria que hace tabla rasa del pretérito y posibilita (?) el *incipit vita nova* [48].

El único modo de sortear este nefasto tropismo, esta inquisitorial multiplicación de pretendidos «juicios finales», que parcelan y mutilan interesadamente la dinámica del devenir, consiste en sostener que sólo con la parusía se consuma la historia; que sólo entonces es posible el juicio a la totalidad del *continuum* histórico, porque al interior de éste la cizaña y el trigo crecen juntos y si se quiere desarraigar aquélla, se arrancará también éste; que, en fin, tal juicio no es

[48] «En uno de los parlamentos populares convocados por Cromwell —refiere Samuel Johnson— se propuso muy seriamente que se quemaran los archivos de la Torre de Londres, que se borrara toda memoria de las cosas pretéritas y que todo el regimen de vida recomenzara» (J L Borges, *Nueva antología personal* [Barcelona 1980], 230)

un contencioso judicial, sino *la mostración de un sentido total,* que redime, sobrepujándolos con su plenitud, los sinsentidos parciales.

2. El juicio-crisis

Lamentablemente, la significación que acabamos de exponer del juicio escatológico como mero correlato de la parusía ha sido contaminada por la otra acepción que el término reviste en la Biblia: el *juicio-crisis,* esto es, el juicio como discriminación y fijación de la suerte definitiva que nos espera a cada uno de nosotros en virtud de nuestro comportamiento ético-religioso.

Apresurémonos a decir que, en lo tocante a esa segunda acepción, el Nuevo Testamento es taxativo: la crisis tiene lugar durante la propia existencia del hombre; la decisión de su suerte última pende exclusivamente del uso de su libertad personal, y no de una supuesta sentencia judicial a emitir en el último día. Dicho brevemente: *el juicio-crisis es autojuicio, tiene un carácter intrahistórico, no es el juicio escatológico* [49]. No es una sentencia divina lo que constituye al hombre en salvado o condenado, lo que le emplaza en un estatuto jurídico de inocente o culpable. Es más bien la actitud personal de cada ser humano el principio constitutivo de su situación definitiva. La Palabra de Dios *constata* (no *constituye)* y *publica* esa situación.

El bello texto de Rom 8,31-34 nos muestra al Padre y a su Hijo Jesucristo volcados en la defensa —no en la acusación, ni mucho menos en la condena— del hombre: el Dios que «no se reservó ni a su propio Hijo» es «el que justifica» (el que nos hace justos); por su parte, Cristo «murió... e intercede por nosotros»; ¿cómo sería entonces nuestro juez o nuestro acusador? [50].

El cuarto evangelio manifiesta que «Dios no ha enviado su Hijo al mundo para juzgarlo, sino para salvarlo. El que cree en él *no es juzgado,* pero el que no cree *ya está juzgado»* (Jn 3,17-19). En Jn 5,24 se afirma que el que cree «no incurre en juicio». Según Jn 12,47s, Cristo no juzga; el juicio se realiza en la no recepción de la palabra. En el célebre pasaje de Mt 25,31ss, el rey *constata* que unos son benditos y otros malditos por lo que han hecho o dejado de hacer ante sus hermanos: «... tuve hambre y me disteis de comer... Lo que

[49] Es esta índole del juicio-crisis como autojuicio lo que late en la teología medieval del llamado «juicio particular», que, según Tomás de Aquino *(Suppl.,* q.69, a.2), consiste en que, al morir, el alma «es llevada a su lugar» no por un factor exterior, sino *por su propio peso.*

[50] Cf. X. Pikaza, *Antropología bíblica* (Salamanca 1993), 292-297 (comentando Mt 7,1-5): los hombres no podemos juzgar porque «el Dios auténtico no juzga».

a uno de éstos hicisteis, a mí me lo hicisteis»; los hombres llegamos, pues, a ese acto final de la historia con nuestra suerte echada [51].

Estas dos versiones (Mt-Jn) del juicio-crisis, aunque coincidentes en considerarlo como autojuicio inmanente a la historia, y no como algo sobreañadido a ella desde el exterior, difieren en su aspecto formal: para Jn lo que decide es la fe/incredulidad; para Mt todo se condensa en el amor/desamor. La discrepancia, sin embargo, es más aparente que real; en ambos casos el juicio es el desvelamiento de la posición asumida en la historia frente a Cristo (fe/incredulidad) y frente al prójimo, sacramento de Cristo (amor/desamor). Fe y amor se complementan mutuamente, supuesto que el test irrefutable de la autenticidad de la fe consiste en que ella nos haga descubrir a Cristo en el rostro del hermano, que es su imagen.

Así pues, la posibilidad de ser reconocidos en el juicio por el Cristo futuro —el Señor de la parusía— depende de que *ya ahora* reconozcamos al Cristo presente en los hermanos. La epifanía del *Kyrios* glorioso verifica su identidad con el Jesús Siervo (cf. Mc 8,38), identificado a su vez con los más pequeños. Quienes han sellado con las obras del amor esa ardua identificación son, del modo más verdadero y cabal, *los creyentes:* «todo el que ama ha nacido de Dios *y conoce a Dios»* (1 Jn 4,7). Por el contrario, si en el prójimo maltratado y humillado no se ha descubierto la figura kenótica del Señor, «si Dios no ha sido reconocido en su debilidad histórica, tampoco puede ser acogido en su poder» [52].

En última instancia, los hombres estamos obligados a responder de nuestras opciones, mas no ante una norma impersonal, sino ante la persona de Cristo. El, que es *el hombre* por antonomasia, es consiguientemente la medida de toda genuina humanidad. Pero lo singular de la parábola de Mt 25 está en que muestra con inequívoca nitidez que la causa de Cristo es la propia causa del hombre. De esta suerte se rebasan definitivamente tanto una comprensión *autonómica* de la responsabilidad (=de la personalidad) humana, según la cual cada hombre es para sí mismo la *ultima ratio* de su obrar, como una versión de la responsabilidad exclusivamente *teonómica,* evasora de sus obligaciones para con el prójimo y negadora, en la práctica, de la encarnación de Dios en el hombre.

En resumidas cuentas, ser persona significa vivir *responsablemente* cada hora como la hora de la decisión [53]. El juicio-crisis estri-

[51] FEUILLET, «Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25», en *NRTh* (1980), 177-196; E. FARAHIAN, «Relire Matthieu 25, 31-46», en *Greg* (1991), 437-457.

[52] DUQUOC, 417; cf. HAAG, 24-27.

[53] Sobre la índole inseparable de los conceptos *ser personal, ser responsable, ser libre,* vid. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios* (Santander 1992) (2.ª ed.), 187ss.

ba en esta permanente confrontación con la presencia interpelante del Señor, lo que significa que el fundamento radical de la responsabilidad humana se sitúa en la trascendencia: «sin un testigo divino, sin un Dios que se dirija a nosotros, no existe responsabilidad alguna» [54]. Pero, al mismo tiempo, no olvidemos que el Señor que nos sale al encuentro no es «el totalmente Otro», sino «el consustancial a nosotros según nuestra humanidad».

* * *

La recuperación de la parusía como meta de la esperanza cristiana pasa por el esclarecimiento del equívoco generado en torno a la categoría de juicio. La confusión entre los dos significados del término ha contribuido muy directamente al declinar de la esperanza gozosa en la venida de Cristo, que queda relegada a simple función de un acto forense que constituiría su única o primordial razón de ser («...vendrá *a juzgar»)*. En esta línea se produce además otra indeseable consecuencia: la concepción extrinsecista del juicio-crisis, que le vendría impuesto al hombre desde fuera, en vez de brotar, como resultante última, de su propio proceso de autoelaboración personal.

Liberada de su connotación juridicista, la manifestación de la condición señorial de Cristo puede reconciliarnos con nuestra vocación itinerante, escatológica, y hacernos proclamar con la vibrante premura de los primeros tiempos la vieja invocación: *marana tha*. Puede, en fin, hacer valer de nuevo lo que nunca debería ser olvidado: que cuando Dios irrumpe en la historia, lo hace siempre y sólo por un único motivo: para salvar. Y que la intervención decisiva y definitiva de Dios en el proceso histórico (la parusía) no tendrá más finalidad que ésta: consumar salvíficamente la obra iniciada por su acto creador.

Eso, y no otra cosa, es lo que confesamos en el credo: la venida de Cristo en gloria al final de los tiempos significa la culminación de su gesta creadora y salvadora; es *la pascua que anhela desde siempre toda la realidad.*

[54] SCHILLEBEECKX, 417; la misma idea se encuentra muy subrayada en BRUNNER, 194-196 («sólo el pensamiento del juicio da al pensamiento de la responsabilidad su último peso... Sin la mirada al juicio, el hombre puede malentender su libertad como irresponsabilidad»). Vid. también HALTER, 208s; la idea de juicio confirma la índole del hombre «como *capaz de responsabilidad* y por tanto de *culpabilidad*, pero también de *conversión*... El juicio es, pues, un acontecimiento *dialógico* entre Dios y el hombre».

CAPÍTULO V

LA RESURRECCION DE LOS MUERTOS

BIBLIOGRAFIA

J. BECKER, *Auferstehung der Toten im Urchristentum* (Stuttgart 1976); M. BORDONI-N. CIOLA, *Gesù nostra speranza* (Bologna 1988), 239-245; W. BREUNING, «Resurrección de los muertos», en *MystSal* V, 819-845; A. DIEZ MACHO, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Madrid 1977); G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza* (Torino 1993), 327-345; G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten* (Essen 1969); G. GRESHAKE-J. KREMER, *Resurrectio mortuorum* (Darmstadt 1986); P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Münster 1969); H. KUNG, *¿Vida eterna?* (Madrid 1983), 129-164; J.B. LIBANIO-M.C. BINGEMER, *Escatología cristiana* (Madrid 1985), 179-215; J. NOEMI, *Teología del mundo* II: Escatología (Santiago de Chile 1989) (2.ª ed.), 125-144; C. POZO, *La venida del Señor en la gloria* (Valencia 1993), 31-69; J. RATZINGER, *Escatología* (Barcelona 1980), 154-181; J.J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana* (Estella 1993), 200-221; A. TORNOS, *Escatología* II (Madrid 1991), 145-202: VV.AA., «Inmortalidad y resurrección», en *Conc* 60 (diciembre 1970); VV.AA., «La resurrección de la carne», en *RCI*, enero-febrero 1990.

Para apreciar en su justa medida la importancia que reviste la resurrección de los muertos en el horizonte de la fe cristiana, bastará seguramente con recordar algo que, de puro sabido, corre el riesgo de ser olvidado: la partida de nacimiento de esa fe está fechada en el día de la resurrección de Jesucristo, y el Evangelio —«la buena noticia»—, en su más primitivo núcleo, no anunció a fin de cuentas otra cosa sino ésta: que «Dios ha resucitado a Jesús».

Con tales antecedentes, no es extraño que cuando el símbolo de fe se dispone a formular los contenidos del futuro absoluto, trocando para ello el «creo» de artículos precedentes por el «espero» del último artículo, lo formulado sea, ante todo, «la resurrección de los muertos», que resuena como un eco amplificado de aquel «resucitó de entre los muertos» con que culmina la sección cristológica del credo.

El puente entre estos dos artículos resurreccionistas ha sido tendido por el que estudiábamos en el capítulo anterior («vendrá con gloria...»). Si en efecto la parusía es la pascua de la creación, la extensión a toda la realidad de lo acaecido a Jesús en su pascua, ella tiene que suponer, por de pronto y necesariamente, una resurrección de muertos. De ella tratará el presente capítulo.

I. LA RESURRECCION EN EL NUEVO TESTAMENTO

Entre los autores del Nuevo Testamento es Pablo quien destaca por la frecuencia y profundidad con que trata nuestro tema. Pero antes de exponer su doctrina conviene recoger los testimonios de otros libros neotestamentarios que aportan elementos de interés.

1. Los evangelios y el libro de los Hechos

La creencia en la resurrección, recién nacida prácticamente (como vimos) en el umbral del Nuevo Testamento, era objeto de disputas escolásticas en el judaísmo contemporáneo de Jesús; fariseos y saduceos estaban divididos, entre otros, por este tema. Hech 23,6-8 y 24, 14s nos presentan a Pablo apelando a la fe resurreccionista para patentizar su acuerdo con las esperanzas judías y buscando, además, la alianza con los fariseos sobre la base de una persuasión común, frente al poderoso partido de los saduceos [1].

El Jesús de los sinópticos, si bien no habla frecuentemente del tema, lo hace en un inequívoco contexto polémico, justamente contra los saduceos: Mc 12,18-27 y par. Argumentando desde las Escrituras admitidas por sus antagonistas (Ex 3,6), les hace ver que el Dios en quien éstos creen «no es un Dios de muertos, sino de vivos». El argumento concluye en la resurrección desde los supuestos antropológicos del Antiguo Testamento, que no pueden concebir una vida humana *verdadera* que no sea vida *encarnada* [2]; en Mc 9,43-47 se da por descontado este estado de encarnación incluso en la gehena (cf. Mt 5,29s). Por lo demás, no es improbable una alusión a la resu-

[1] De notar que la teología farisaica de la resurrección no restringía comúnmente ésta a los justos, sino que conocía también una resurrección de los impíos para el juicio (para el castigo eterno), cf J BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* I (Paris 1934), 468-485, P VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubingen 1934), 229-271

[2] F. DREYFUS, «L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Marc XII,26-27)», en *RevBibl* 1959, 213-224 BECKER, 11-16 y 149, sostiene que Jesús, polarizando su expectación en una parusía inminente, no habría considerado el hecho de la resurrección, Mc 12,18ss sería creación de la comunidad A esta tesis se oponen, entre otros, KREMER, en GRESHAKE-KREMER, 50-56 (con el resumen en p 59), y J JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* I (Salamanca 1974), 217 y nota 28 (es difícil sustraerse a la argumentación esgrimida aquí por Jeremias en favor de la autenticidad jesuánica). Cf también V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos* (Madrid 1980), 577s; J GNILKA, *El Evangelio según San Marcos* II (Salamanca 1986), 182-190

Ultimamente M E BOISMARD, *Faut-il encore parler de résurrection? Les données scripturaires* (Paris 1995), sostiene que Jesús enseñó una victoria sobre la muerte en la forma de la inmortalidad del alma, y no de la resurrección. Volveremos sobre ello en un próximo capítulo.

rrección en Mt 12,41s (=Lc 11,31s); los verbos *anístemi* y *egeíro* parecen insinuarla [3].

En el cuarto evangelio las menciones de la resurrección son más reiteradas y poseen mayor densidad teológica. Jn 11,24 la pone en boca de una mujer de pueblo. En 5,28s se afirma formalmente una resurrección universal: «*todos* los que están en los sepulcros» oirán la voz del Hijo; de ellos, unos resucitarán «para la vida», otros «para el juicio (=la condena)» (cf. en el mismo sentido Hech 24,15: «...la futura resurrección de los justos y de los impíos»). Las restantes aserciones sobre la resurrección se refieren a la de los justos. Jesús mismo es «la resurrección y la vida» (11,25); quienes acojan su palabra vivirán (5,25). «Vivir», «no perderse», «tener vida eterna», vienen a ser sinónimos de «ser resucitados el último día» (6,39.40.44.54). Y ese resucitar *para la vida* es efecto de la participación *en la vida* (del *comer la carne y beber la sangre)* del propio Cristo (5,54). De suerte que la creencia común en la resurrección, tal y como la manifestaba Marta (11,24), recibe el decisivo complemento de la motivación cristológica (11,25); la importacia de la resurrección deriva del hecho de que ella es la emergencia escatológica de la vida de Cristo, ahora misteriosamente oculta, aunque ya operante, en los creyentes.

2. La doctrina paulina

No es exagerado afirmar que la resurrección es uno de los temas cardinales de la teología de Pablo, quien le imprime, además, un resuelto sesgo cristocéntrico. Del rico material paulino seleccionaremos tres textos clave: 1 Tes 4,13-17; 1 Cor 15; 2 Cor 5,1-5.

a) El texto más antiguo es el de 1 Tes 4,13-17 [4]. Su problemática le viene impuesta al Apóstol por una muy concreta preocupación de los destinatarios de la carta, que, viviendo a la espera de una parusía inminente que sería la hora del triunfo y la salvación consumada, temen que sus hermanos muertos («los que duermen»), al no alcanzar este acontecimiento, queden fuera del influjo salvífico de Cristo.

[3] KREMER, en GRESHAKE KREMER, 51; J. SCHMIDT, *El Evangelio según San Mateo* (Barcelona 1967), 311, de admitirse esta lectura, es claro que no se trataría tan sólo de la resurrección de los justos; cf en la misma línea DIEZ MACHO, 174s

[4] HOFFMANN, 207-238, GRESHAKE, 288-291, BECKER, 46-54, KREMER, en GRESHAKE-KREMER, 16-23, R. KIEFFER, «Résurrection du Christ et résurrection genérale Essai de structuration de la pensée paulinienne», en *NRTh* (1981), 330-344, R. TREVIJANO, «La evolución de la escatología paulina», en *Carthaginensia* (1996), 125-153 (128-131).

Pablo pretende salir al paso de este temor, más propio de «los que no tienen esperanza» (v.13), es decir, de los que no aguardan de Cristo la salvación, aunque puedan pensar en una inmortalidad del alma [5]. Para esclarecer el problema, el punto de partida es la muerte y resurrección de Jesucristo. La fe en esta resurrección debe hacerse extensiva a «los que murieron en Jesús» [6], pues de la misma manera que Dios resucitó a éste, «llevará consigo» a los que son solidarios con él (v.14). La expresión «llevará consigo» no significa explícitamente la resurrección, pero la supone (cf. v.16).

Así pues, el hecho de vivir en el momento de la parusía no infiere especiales ventajas: «los muertos en Cristo resucitarán *primero*» (v.16), de suerte que una eventual inferioridad de los difuntos respecto de los vivos queda amortizada por la resurrección, que sitúa a aquéllos en el mismo plano que éstos: «*después* nosotros, los vivos...» (v.17). La sucesión adverbial *prôton-épeita* tiene por tanto la función de señalar el papel aglutinante de la resurrección; ésta hace que *todos*, vivos y muertos, participen simultánea y solidariamente de la gloria de la parusía: «nosotros [los vivos]... *junto con ellos...*, seremos arrebatados al encuentro del Señor» (v.17). Este es, pues, el «consuelo» (v.18) que la esperanza cristiana ofrece a los creyentes, impidiéndoles entristecerse por los muertos: *la certeza de la resurrección.*

El texto contiene numerosos rasgos de la apocalíptica judía: la voz del arcángel, el sonido de la trompeta, el cortejo de los santos en las nubes, etc. Mas toda esta escenografía no sofoca el absoluto cristocentrismo del pasaje: el razonamiento parte de la resurrección de Cristo (v.14) para desembocar en el «así estaremos siempre con el Señor» (v. 17), pasando por una doble alusión a la solidaridad con él («los muertos en Jesús», v.15; «los que murieron en Cristo», v.16). Lo único que en definitiva le interesa aquí a Pablo es subrayar el nexo entre la resurrección de Jesús y la suerte de los difuntos; aquélla es *la sola respuesta válida al misterio de la muerte.* La voluntad divina de resucitar a Jesús abarca igualmente a los que son *en* Jesús. Por lo demás, la resurrección escatológica suprime la diacronía del proceso histórico, las diferencias temporales que separan a los cristianos, y *reconstruye* la comunidad de los creyentes según la totalidad de sus miembros para la hora triunfal de la parusía.

[5] Pablo, en efecto, no se refiere aquí a los escépticos radicales, que niegan cualquier forma de futuro postmortal, sino a aquellos a quienes falta la esperanza *específicamente* cristiana; cf. HOFFMANN, 209ss.

[6] Sigo la exégesis más común, que hace depender el *dià toû Iesoû* del participio *toùs koimethéntas*, y no de *áxei*. Vid. no obstante la opinión contraria en HOFFMANN, 213ss, y en KREMER, 19 y nota 30.

b) El lugar central de la teología paulina de la resurrección es 1 Cor 15 [7]. También aquí, como en el texto anterior, el Apóstol responde a dificultades doctrinales de la comunidad a la que se dirige la carta. Pero los exegetas no se ponen de acuerdo sobre las precisas señas de identidad del error que se quiere corregir [8]; quizá se trataba de una interpretación presentista-espiritualista de la resurrección, en línea con aquella a la que se alude en 2 Tim 2,18 («la resurrección ya ha sucedido»); o bien de la negación pura y simple de la creencia resurreccionista («no hay resurrección de muertos»: v.12,13.15.16.29.32).

En cualquier caso, el pensamiento del Apóstol es claro: la negación de la resurrección *corporal* desintegra los fundamentos mismos de la fe y acaba con la genuina esperanza de la salvación, que no puede ser sino una salvación *encarnada y escatológica.* Una diversa interpretación de la salvación (sea en una versión espiritualista y presentista de la resurrección, sea en la forma de una inmortalidad del alma) es repudiada como ajena a la fe y la esperanza cristianas, puesto que entraña un error *cristológico* (el olvido o la depreciación de la muerte y resurrección de Cristo, como evento difuminado en un pasado ya indiferente), un error *antropológico* (sólo vale lo que atañe a la esfera de lo espiritual, lo no pertinente a la esfera de lo somático) y un error *teológico* (pues la fidelidad de Dios se nos revela cabalmente en el acontecimiento que los corintios ponen en duda: la resurrección de los muertos).

Frente a estas falsas lecturas de la esperanza cristiana, Pablo subrayará: el carácter *escatológico* (futuro) de la resurrección (v.20-28); la índole *somática* de la existencia resucitada (v.35-44); en fin y sobre todo, el *cristocentrismo* del hecho resurreccionista (v.20s, 45-49).

Respecto al carácter escatológico de la resurrección, Pablo recuerda a sus fieles que hasta ahora sólo Cristo ha resucitado; los demás resucitarán «en su venida» (v.23) [9]. Y que la muerte sigue

[7] HOFFMANN, 239-252; BECKER, 66-105; GRESHAKE, 274-288; DÍEZ MACHO, 202-207; KREMER, en GRESHAKE-KREMER, 23-40; L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo* (Bilbao 1965), 150-155; TREVIJANO, «La evolución...», 137-141; H. KESSLER, «Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung», en VV.AA., *Hoffnung über den Tod hinaus* (Zürich 1990), 65ss; E. KASEMANN, *La llamada de la libertad* (Salamanca 1974), 77-110; P. LENGSFELD, *Adam et le Christ* (Paris 1970), 55-69.

[8] TREVIJANO, «Los que dicen que no hay resurrección», en *Salm* (1986), 275-302; H. RUSCHE, «Die Leugner der Auferstehung von den Toten in der korintischen Gemeinde», en *MThZ* (1959), 149ss; HOFFMANN, 239-244; KREMER, 23 y nota 41; W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (Göttingen 1956); G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (Göttingen 1986).

[9] LENGSFELD, 56s y nota 6; GRESHAKE, 279 y nota 20. KREMER, 112-114, ofrece un elenco completo de todos los pasajes paulinos donde la resurrección aparece emplaza-

estando ahí; su reinado únicamente será abolido tras la abolición del resto de las fuerzas hostiles al reino: «el último enemigo en ser destruido será la muerte» (v.26). La sola alternativa válida a este imperio de la muerte es la resurrección, sin la cual la existencia humana queda desposeída de todo futuro y encapsulada en un presente que agota su sentido en las funciones puramente vegetativas: «si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos» (v.32). Así pues y dicho brevemente: *o hay resurrección o no hay salvación* [10].

Era cabalmente esta condición encarnada de la salvación lo que estaba en el origen de las dificultades de los corintios: ¿con qué cuerpo resucitan los muertos? (v.35). Pablo pugna por atajar la proverbial repugnancia griega a la idea de encarnación, aliada a la representación dualista del cuerpo cual receptáculo corruptible de la auténtica esencia del hombre. Y lo hace mostrando cómo hay diversas formas de corporeidad (v.39-41); la de los resucitados no incluirá las negatividades que caracterizan el actual estatuto encarnatorio. Será una corporeidad *neumática* («se siembra un cuerpo mortal, resucita un cuerpo espiritual»: v.44), a saber, pura expresión del Espíritu que da vida (v.45).

Conviene advertir que en vocabulario paulino el término *cuerpo* no denota una parte del hombre opuesta a otra (el alma); *cuerpo* en Pablo significa siempre al hombre entero en su capacidad de relación, en su ser con los otros y con el mundo [11]. Hablando, pues, de «cuerpo espiritual», el Apóstol está tratando de decir lo que luego expresará con otra palabra: «todos seremos *transformados*» (v.51s). La fe en la resurrección implica una dialéctica entre continuidad y

da en el *éschaton*, asociada a la parusía; lo mismo ocurre en escritos más recientes del Nuevo Testamento (ibid., 114s) Sobre la compatibilidad de este carácter escatológico de la resurrección con la tesis de un resurrección en la muerte, se volverá en otro lugar de este libro.

[10] «El cristianismo primitivo no quiso saber nada de una tercera alternativa (inmortalidad del alma) entre el rechazo saduceo de la vida futura y la doctrina de la resurrección»: TREVIJANO, «La evolución ..», 137; ID., «Los que dicen », 294. Lo mismo piensa la generalidad de los comentaristas: KREMER, 30 («una existencia desencarnada, por el estilo de un alma separada, está aquí fuera de toda consideración»), BECKER, 89 («Pablo parte de una precomprensión: *sin corporeidad no hay existencia»)*, HOFFMANN, 241-246 («de un modo sorprendente, incluso para un judío, en este medio helenista, Pablo ignora aquí la esperanza ultramundana de ese medio, generalmente concretada en la representación griega del alma» (p.245). Apreciaciones de este tipo podrían multiplicarse sin dificultad

[11] La justificación de este significado no corresponde al tratado de escatología, sino al de antropología teológica; vid. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios Antropología teológica fundamental* (Santander 1992) (2.ª ed.), 74-77, con la pertinente bibliografía. Una voz discordante: R.H. GUNDRY, *Sôma in biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge 1976); su posición es discutida en *Imagen de Dios.* , 84-87.

ruptura, identidad y mutación cualitativa; el sujeto de la existencia resucitada es *el mismo* de la existencia mortal [12], pero no es *lo mismo;* ha experimentado una profunda transformación. Dentro de la identidad, hay que mantener la estructura somática de una y otra forma de existencia, no ya como aspecto parcial del hombre, sino como momento constitutivo de esa identidad; el ser humano *es* —y no sólo *tiene*— cuerpo. Pero la mutación cualitativa alcanza al «revestimiento de lo corruptible y mortal por lo incorruptible e inmortal» (v.53s): el hombre-cuerpo deviene «cuerpo *espiritual»* [13].

El cristocentrismo de la resurrección es, sin duda, la nota dominante del entero capítulo. Pablo hace arrancar toda su argumentación del hecho de que Cristo ha resucitado (v.12). ¿Cómo entonces podría decirse que «no hay resurrección de muertos»? En tal caso, «tampoco Cristo resucitó» (v.13.15.16). La frase ha dado lugar a diversas interpretaciones. Con G. Bucher [14] y otros, parece que su sentido correcto es: la resurrección de Cristo es el fundamento de la resurrección de los muertos. Y no: la resurrección de los muertos es el fundamento de la resurrección de Cristo. La tesis paulina no sería que Cristo resucitó porque los muertos resucitan, sino que *los muertos resucitan porque Cristo resucitó.* Es esto lo que se da a entender en los v.20-23, donde a Cristo resucitado se le llama por dos veces «primicias» [15], por el cual «viene la resurrección de los muertos». Así se comprenden también mejor los v.45-49: la resurrección hace posible el que podamos «revestir la imagen» del que era «primicias de los que durmieron» (v.20).

En suma, según Pablo, *resucitamos porque Cristo ha resucitado y a imagen de Cristo resucitado:* él es causa eficiente *y ejemplar* de nuestra resurrección. Toda la existencia cristiana ha sido un proceso de asimilación, conformación, transformación *en, a, con* Cristo [16]; la resurrección nos confiere el último y definitivo rasgo de ese proceso, al hacernos facsímiles del que es, por antonomasia, el Resucitado.

[12] *El mismo* la identidad esta enfáticamente subrayada por el demostrativo *toûto,* que Pablo repite cuatro veces (v 53s) Cf. GRESHAKE, 283, M. CARREZ, «¿Con qué cuerpo resucitan los muertos?», en *Conc* 60, 88-98, A GRABNER-HAIDER, «Resurrección y glorificación», en *Conc* 41 (enero 1969), 76ss. Como observa Kremer, 36, ni siquiera se roza la posibilidad de que el yo resucitado sea una *creatio ex nihilo* Lo que, por lo demás, significa que la fe resurreccionista desconoce la tesis de la «muerte total» (o *Ganztod)* ibid , 32 y nota 62, 248-250 (cf. también *supra,* cap II, nota 7). Baste por ahora dejar constancia de este dato, retomaremos su problemática en otro capitulo

[13] Sobre las cuatro antítesis de los v 42-44, en las que Pablo cifra el momento de la mutación cualitativa, vid CARREZ, a c., KREMER, 34s; X LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid 1982), 209-214

[14] «Auferstehung Christi und Auferstehung der Toten», en *MThZ* (1976), 1-32

[15] G. DELLING, «Aparché», en *TWNT* I, 484

[16] Cf. *Imagen de Dios,* 78-81

El capítulo sexto de 1 Cor añadirá todavía un tercer elemento a esta definición cristocéntrica de la resurrección: *resucitamos como miembros del cuerpo de Cristo resucitado:* «Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros... ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» (v.14s). La concatenación, sin duda deliberada, de los dos versos permite glosarlos de este modo: Dios nos resucitará a nosotros porque resucitó a Cristo, *y nosotros somos sus propios miembros.* De alguna forma, este carácter corporativo (y no sólo corpóreo) de nuestra resurrección, como consumación y plenitud de la de Cristo, había sido ya avanzado en el capítulo 15 con la idea de Cristo-primicias. El sujeto cabal de la resurrección es el cuerpo de Cristo, al que los cristianos pertenecen orgánicamente como miembros [17].

La resurrección no es, pues, un acontecimiento puramente privado; nadie —ni Cristo ni nosotros— resucita a título meramente individual; él lo hace como cabeza del cuerpo; nosotros, como miembros. Podría decirse así con entera verdad que Cristo resucitado no está completo hasta que resuciten todos los que integran su cuerpo. O, lo que es equivalente, que nuestra resurrección completa lo que aún falta a la de Cristo, como nuestros sufrimientos consuman lo que aún resta a su pasión (cf. Col 1,24).

Desde aquí, además, se comprende bien por qué la resurrección ha de ser un evento *escatológico* [18]: habida cuenta de su índole comunitaria, eclesial, *corporativa,* no puede producirse, en rigor, hasta que el número de los miembros de Cristo esté completo. Atomizar *la resurrección* en *resurrecciones* es someterla a un proceso de privatización completamente ajeno al pensamiento paulino.

[17] J.A T Robinson, *Le corps Étude sur la théologie de Saint Paul* (Lyon 1966), la tercera parte de esta obra (p 83ss) analiza detenidamente este aspecto. Como se ha notado repetidamente, Pablo circunscribe su teología resurreccionista a la resurrección de los justos Lo que no significa que ignore (y menos aún que niegue) el universalismo de la resurrección (cf. Hech 24,15 el Apóstol fue fariseo y comparte con los fariseos este universalismo, vid *supra,* nota 1)

[18] Robinson, 122ss· «la transformación final de nuestro cuerpo actual y la toma de posesión del nuevo cuerpo constituyen un evento que ha de aguardar a la parusía Es un error abordar los escritos paulinos con la idea moderna de que la resurrección corporal tiene algo que ver con el momento de la muerte» J Blenkinssop, en el artículo «Síntesis teológica y conclusiones hermenéuticas», que cierra el número monográfico de *Conc* 60, 112-125, observa cómo esta dimensión social de la resurrección está muy presente desde sus primeros testimonios bíblicos Y concluye «no podemos separar el destino individual del de la comunidad, cuerpo de Cristo La resurrección corporal expresa primaria y esencialmente el destino de la nueva comunidad La resurrección . no puede tomarse exclusivamente en el sentido de un acontecimiento puntual» Cf. asimismo F X. Durrwell, *La résurrection de Jésus, mystere de salut* (Paris 1954), 300ss Recuerdo que se volverá sobre todo ello, al hilo del debate acerca de la tesis de la resurrección en la muerte, más adelante, en el contexto del problema del estado intermedio

c) El texto de 2 Cor 5,1-5 [19] confirma la doctrina expuesta hasta el momento. De nuevo nos hallamos ante una situación polémica; Pablo pretende desmarcarse de una concepción desencarnada de la salvación: la «desnudez» del alma como bien supremo [20]. Contra esta teoría, el Apóstol insiste en la necesidad de revestir el cuerpo celeste, de ser *sobrevestidos,* y no *desvestidos,* de suerte que «lo mortal sea absorbido por la vida» (v.2-4). No la liberación del *sôma,* sino su transformación; he ahí la esperanza cristiana. El parentesco de ideas (e incluso de lenguaje) con 1 Cor 15,20ss es evidente, aunque ahora se hayan abandonado los rasgos apocalípticos presentes en 1 Cor 15,52 [21].

3. **Breve recapitulación**

Como se ve, la fe en la resurrección de los muertos cobra en los testimonios hasta aquí recogidos una relevancia inédita.

Y es que, diciendo *resurrección,* el Nuevo Testamento no habla:

— ni de una salvación *desencarnada* (del alma sola);
— ni de una salvación *privatizada* (del individuo solo);
— ni de una salvación *desmundanizada* (de la humanidad sola).

Sino que habla:

— de una salvación del hombre entero;
— de una salvación de la comunidad entera;
— de una salvación de la realidad entera [22].

La categoría *resurrección* opera, pues, en el Nuevo Testamento como abreviatura de la de *salvación consumada.* No es posible, por tanto, asentir a la tesis de Becker [23], según el cual dicha fe no habría jugado ningún papel ni en la predicación de Jesús ni en la esperanza de la comunidad primitiva, pues la espera próxima de la parusía —que sorprendería vivos a los miembros de dicha comunidad— no dejaba espacio para reflexionar sobre una resurrección *de muertos*

[19] J M FAUX, *Le chrétien face à la mort et à la résurrection* (Louvain 1964), HOFFMANN, 253-285; LEON-DUFOUR, 259-262, DIEZ MACHO, 207-219, TREVIJANO, «La evolución », 141-144

[20] No parece admisible, por tanto, la lectura que de este texto hace M.E. BOISMARD, «Nuestra victoria sobre la muerte, según la Biblia», en *Conc* 105 (mayo 1975), 262s, para quien Pablo se referiría aquí al *cuerpo* «en sentido platónico»

[21] HOFFMANN, 273-275

[22] Como se verá, la doctrina de la resurreccion conlleva la de la nueva creación.

[23] Vid *supra,* nota 2

Tal razonamiento es un buen ejemplo de la unilateralidad de que adolece a veces una exégesis tecnicista, más preocupada del análisis lingüístico que del sentido teológico de los textos. Aun concediendo que la expectación de una parusía próxima restase interés a las especulaciones sobre la suerte de los difuntos —lo que ya es mucho conceder, véase 1 Tes 4—, es absolutamente inconcebible que tanto Jesús como la primera comunidad no estuviesen interesados en lo que, a fin de cuentas, y como acaba de apuntarse, se quiere significar en realidad con la idea de resurrección: la definitividad y plenificación de la vida humana, comunitariamente articulada y entrañablemente fundida con el resto de la realidad creada. La resurrección, como evento biológico de reanimación de un cadáver, seguramente no interesaba a los primeros cristianos, al igual que no nos interesa tampoco a nosotros. La resurrección como acontecimiento eclesiológico, como cristificación de una humanidad transfigurada por la parusía, tenía que interesar a la primera comunidad, si de verdad estaba interesada —según subraya Becker— en la misma parusía.

«No todos moriremos, *todos seremos transformados*». *Transformados*, he ahí lo que importa en el mensaje bíblico de la resurrección. En puridad, eso es lo que importa también en el mensaje neotestamentario de la parusía, que —como se ha mostrado ya— es la redundancia en nosotros de la manifestación de Cristo glorioso: «Cuando aparezca Cristo, vida vuestra, también vosotros apareceréis gloriosos con él» (Col 3,4). Oponer parusía a resurrección es desconocer la real significación de ambos conceptos, tan estrechamente unidos en el Nuevo Testamento que ninguno de los dos es inteligible sin el otro.

II. DOCTRINA DE LOS PADRES Y SIMBOLOS DE FE

Pocas verdades de la fe cristiana han sido objeto de mayor incomprensión que esta que nos ocupa [24]. Ya en el Nuevo Testamento encontramos claros síntomas de rechazo: la controversia de Jesús con los saduceos, las indicaciones del libro de los Hechos (17,32; 26,24), las desviaciones en el seno de las comunidades paulinas. En la época patrística, la oposición será tan violenta y persistente que los escritores cristianos habrán de multiplicar sus esfuerzos en defensa de este artículo de fe: de Justino a Agustín se cuentan al menos diez monografías sobre el tema [25], en polémica tanto ante las defor-

[24] Agustín observa que «in nulla re sic contradicitur fidei christianae, quam in resurrectione carnis» (*En. 2 in Ps. 88* 5: PL 37,1134).

[25] C. Pozo, *Teología del más allá* (Madrid 1981) (2.ª ed.), 351s.

maciones intraeclesiales (docetismo, gnosticismo) como ante las críticas de la sabiduría profana del tiempo [26]

La batalla, librada en este doble frente (heterodoxia, paganismo), se polariza en torno a dos puntos. el hecho mismo de la resurrección, la identidad y contextura del cuerpo resucitado En rigor, ambos puntos no se consideraron nunca por separado, pues las dificultades contra el hecho se reducían, en la práctica, a la cuestión de la corporeidad de los resucitados, bien porque se estimase imposible la reconstitución y mantenimiento en el ser de algo ya corrompido y naturalmente corruptible, bien porque la simple idea de un retorno al estado de encarnación repugnaba a una mentalidad antropologica fuertemente dualista

1 Los apologistas

Los escritores cristianos del siglo II —en los que cabría distinguir una tendencia más conciliadora y otra más agresiva— defienden contra los paganos, por de pronto, *el hecho* de la resurrección [27], con un argumento que, en síntesis, se resume así: no se puede negar lo posible en nombre de lo real, lo que hoy es real no lo fue en el pasado y pudo entonces parecer imposible, la aparente imposibilidad de un hecho puede quedar desmentida por la omnipotencia de Dios En esta línea se mueve el símil del semen humano, del que nace incomprensiblemente la carne, empleado por Justino [28], Taciano apela al poder creador divino, que, si pudo dar al hombre su ser primero, bien podrá restablecerlo [29]

En cuanto a la composición del cuerpo resucitado, los apologistas afirman unánimemente la identidad del mismo con el cuerpo terreno, entendiéndola como *identidad de la materia corporal actual,* que Dios puede convocar de nuevo para reconstruir el cuerpo tal

[26] Sobre la resurreccion en la patristica, vid A FERNANDEZ, *La escatologia en el siglo II* (Burgos 1979), T H VAN EIJT, *La resurrection des morts chez les Peres Apostoliques* (Paris 1974), GRESHAKE, en GRESHAKE-KREMER, 168-216, A MICHEL, «Resurrection», en *DTC* XIII/2, 2520-2548, los estudios de H CORNELIS y P T CAMELOT en VV AA , *La resurrection de la chair* (Paris 1962), 165-262 y 263-279 respectivamente, A FIERRO, «Las controversias sobre la resurreccion en los siglos II V», en RET (1968), 3-21, C TRESMONTANT, *La metaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne* (Paris 1961), 613-649

[27] De notar que los Padres apostolicos se centran hasta tal punto en el mensaje resurreccionista que la idea de la inmortalidad del alma no juega ningun papel en su escatologia, vid VAN EIJT, 154, GRESHAKE, en GRESHAKE-KREMER, 183

[28] *1 Apol* 19 (D RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* [Madrid 1954], 202s)

[29] *Adv Graecos,* 6 (RUIZ BUENO, 580), cf ATENAGORAS, *De res mort* 2-3, 12-13 (RUIZ BUENO, 711ss, 726ss), que usa el mismo ejemplo de la gota de semen y el argumento del poder creador

cual era [30] A las objeciones de que *la misma* materia puede haberse aniquilado, o pertenecer a sujetos distintos, se responde apelando a los atributos divinos de sabiduria y omnipotencia

Y asi, la idea de que Dios conoce donde se localiza cada particula y cada miembro de nuestro cuerpo esta presente en el entero tratado de Atenagoras sobre la resurreccion Baste citar el parrafo siguiente «a la misma potencia que corresponde informar la materia que se supone informe , corresponde reunir otra vez lo disuelto Y al mismo (Dios) corresponde sin duda distinguir y reunir en sus propias particulas y miembros lo que, despedazado, fue a parar a muchedumbre de animales» [31] Atenagoras no renuncia a su idea ni siquiera en el caso de la antropofagia, para el que sostiene que no todo lo que es comido queda asimilado, por lo que se cree autorizado a suponer que la sustancia de un cuerpo humano es inasimilable e intransferible a otro [32] Late aqui la idea —a desarrollar luego por Origenes— de una *forma* corporal que trasciende la pura *corpuscularidad* material

No deja de sorprender la tosquedad especulativa de esta comprension de la identidad corporal Si nos preguntamos, por tanto, que es lo que yace bajo una tan rigurosa linea expositiva, encontramos pronto la respuesta en dos preocupaciones muy legitimas Ante todo, los apologistas quieren distanciarse nitidamente de las entonces conocidisimas especulaciones sobre la reencarnacion de las almas —o metempsicosis— y el perpetuo retorno, haciendo ver que nada tienen en comun con la fe resurreccionista

Taciano advierte expresamente que «la resurreccion de los cuerpos ha de darse», mas «no a la manera como dogmatizan los estoicos, segun los cuales las mismas cosas nacen y perecen *en periodos ciclicos»* [33]

Por otra parte, la profesion de una identidad corporal *material* se relaciona muy probablemente con la defensa del cuerpo como parte integrante de la verdad del hombre, contra la general devaluacion de lo somatico propia de la epoca A este respecto son notables los pasajes de los apologistas en los que se habla del ser humano como la *union* de alma y cuerpo «¿que es el hombre sino un ser compuesto de un alma y un cuerpo? ¿Es que el alma es el hombre? No Sino que ella es el alma del hombre ¿El cuerpo sera, pues, el hom-

[30] Vid referencias en FIERRO 5s

[31] *De res mort* 3 (RUIZ BUENO 713)

[32] Ibid 4 6

[33] *Adv Graecos* 6 (RUIZ BUENO 579) Para la polemica de los Padres contra la reencarnacion vid CORNELIS 169 175 212s H J WEBER *Die Lehre von der Aufers tehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie Von Alexanders von Hales zu Duns Skotus* (Freiburg i B 1973) 69 83ss

bre? No Sino que se le llama el cuerpo del hombre Si, pues, ninguna de estas dos cosas es por si misma el hombre, sino que se llama hombre al compuesto de ambas, y si Dios ha llamado a la vida al hombre, entonces no es la parte, sino el todo lo que el ha llamado» [34] «Como no fue el alma por si sola, ni separadamente el cuerpo, a quienes destino Dios la creacion y la vida , sino a los hombres, compuestos de alma y cuerpo , necesario es que todo este conjunto se refiera a un solo fin» [35]

Teniendo en cuenta, pues, esta doble preocupacion (distincion entre resurreccion y metempsicosis rehabilitacion de lo corporal frente a su extendida devaluacion), se comprende la necesidad de sostener lo mas vigorosamente posible la identidad corporal, aunque su explicacion sea en este caso demasiado simplista para resultar satisfactoria

2 La lucha contra la gnosis

La tutela de la corporeidad se hizo urgente ante el peligro que el gnosticismo representaba a intramuros de la comunidad cristiana Ireneo y Tertuliano se han distinguido en esta tarea «Si no hubiese de salvarse la carne, no se habria encarnado en absoluto el Verbo de Dios», afirma Ireneo [36] Al ser total la salvacion ofrecida, «nuestros cuerpos, depositados en la tierra y disueltos en ella, resucitaran a su tiempo, porque el Verbo de Dios les dara por gracia el levantarse, para la gloria de Dios Padre» [37] La posibilidad de la resurreccion se funda, como en los apologistas, en la omnipotencia creadora «que Dios sea poderoso en todo, hemos de comprenderlo observando nuestro comienzo, tomando barro de la tierra, Dios hizo al hombre Cuanto mas dificil es crear un ser animado y dotado de razon que restablecer de nuevo este ser creado» [38]

En cuanto a Tertuliano, su polemica contra el gnosticismo ha comenzado donde comienza este error, como ya mostrara Ireneo en

[34] JUSTINO *De res* 8 (PG 6 1585) segun P PRINCENT *Justin et l Ancien Testament* (Paris 1964) 50 61 esta obra pertenece seguramente a Justino Vid opiniones en contra en GRESHAKE KREMER 185 nota 43

[35] ATENAGORAS *De res mort* 15 (RUIZ BUENO 733) Sobre las categorias antropologicas de los apologistas vid A ORBE «La definicion del hombre en la teologia del siglo II» en *Greg* (1967) 522 576

[36] *Adv haer* 5 14 1 (PG 7 1161)

[37] Ibid 5 2 3 (PG 7 2 1127) que la salvacion concierna al hombre entero se subraya en otro lugar 2 29 3

[38] Ibid 5 3 2 (PG 7 2 1130) La analogia resurreccion creacion es pues uno de los argumentos «de razon» mas comunes en la primera patristica cf GRESHAKE en GRESHAKE KREMER 284 286 con numerosas referencias

torno al realismo de la encarnación del Verbo. De ahí su libro *De carne Christi,* donde se sientan las bases de una recta comprensión de la corporeidad. En efecto, creando el cuerpo del primer hombre, Dios preveía la encarnación de su Hijo [39]. Una vez que los heréticos reconozcan que Dios es el creador de la carne y que su Hijo ha tomado una carne verdadera, habrán de reconocer también la resurrección de esta misma carne [40]. Pues la sola inmortalidad del alma sería «llevar medio hombre a la salvación» [41], lo que es indigno de Dios.

Puesto que toda la energía de los adversarios se condensa en el desprecio de lo corporal, Tertuliano emprende su apasionada apología, en frases que se han hecho célebres: *«caro salutis est cardo...* La carne es lavada para que el alma sea purificada; la carne es ungida para que el alma sea consagrada; la carne es santiguada para que el alma se fortifique; la carne recibe la imposición de manos para que el alma se ilumine por el Espíritu; la carne se alimenta del cuerpo y sangre de Cristo para que el alma se nutra de Dios». Mostrada de esta suerte la índole *encarnada* de toda la economía sacramental, nuestro autor puede concluir triunfalmente: «así pues, no puede separarse en el premio lo que la obra (de salvación) ha unido» [42].

En cuanto a la posibilidad de la resurrección, vuelve a emplearse el proverbial argumento de la creación: «pregúntate quién eras antes de existir... Tú, pues, que no eras nada antes de existir..., ¿por qué no podrás salir una segunda vez de la nada por la voluntad del mismo que lo ha querido una primera vez?» [43]. Tertuliano concluye, tras haber comentado el texto de 1 Cor 15 y de hacer ver que nuestra resurrección es a imagen de la de Cristo, confesando la identidad del cuerpo resucitado: «resucitará, pues, la carne, y ciertamente toda, la misma e íntegra carne». Ahora bien, se tratará entonces de una carne espiritualizada, «devuelta al espíritu» [44].

3. **Orígenes**

La doctrina de Orígenes sobre la resurrección es, con mucho, la más compleja y difícil de interpretar de toda la edad patrística. Prescindiendo de sus elementos oscuros o discutibles, que han dado lu-

[39] «Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus»: *De res. carnis,* 6 (PL 2,802).

[40] *De carne Christi,* 3,6 (PL 2,758).

[41] *De res. carnis,* 34,3 (PL 2,842).

[42] Ibid., 8 (PL 2,806).

[43] *Apologeticum,* 48,4-7 (PL 1,527); cf. *De res. carnis,* 11 (PL 2,809).

[44] *De res. carnis,* 63 (PL 2,885). Cf. ORBE «Adversarios anónimos de la "salus carnis"», en *Greg* 1979, 9-52. Sobre la ambigüedad del término *carne* en el vocabulario de la época, vid. GRESHAKE, en GRESHAKE-KREMER, 192, nota 66.

gar a ruidosas polémicas [45], nos detendremos en los dos puntos que se encuentran ya planteados en los apologistas: la defensa del *hecho* de la resurrección, frente a los espiritualismos que no admiten la corporeidad; la explicación del *modo,* frente a los materialismos que entienden la resurrección como reanimación del cadáver.

El *hecho* de la resurrección es defendido contra la incomprensión de intelectuales como Celso (quienes no siempre argumentan de buena fe) con las viejas razones del poder de Dios y de la ilegitimidad de una negación de lo posible en base al limitado conocimiento de lo real [46]; este hecho se presenta, además —contra desviaciones intraeclesiales—, como perteneciente a los fundamentos de la fe cristiana predicada por los apóstoles [47].

Pero es sobre todo en lo que atañe al *modo* de la resurrección donde el genio del alejandrino pugna por liberar a la verdad cristiana de presentaciones desmañadas, que pueden hacerla inaceptable para los no creyentes. Nuestro autor denuncia como falsas y ridículas las doctrinas de una identidad *material* del cuerpo resucitado respecto de su estadio terreno, tal y como había sido propugnada por los apologistas. Su alternativa consistirá en distinguir entre «cuerpo» y «carne»: debe negarse que Dios resucite la «carne» [48]; debe afirmarse que resucita los cuerpos como cuerpos *espirituales* [49]. La identidad entre el cuerpo presente y el futuro no se basa en la continuidad de *la misma materia,* puesto que *ni siquiera en la actual existencia se da tal identidad;* nuestra sustancia carnal de hoy no es la de hace años [50]; la identidad del cuerpo resucitado se funda en la sostenida permanencia del *eîdos* (=la *figura),* que ya ahora salvaguarda la posesión de un mismo y propio cuerpo a través de las incesantes mutaciones de su materia. Tal *eîdos* no debe confundirse con la *morphé*

[45] H. CROUZEL, «Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité», en *Greg* (1972), 679-716; ID., «La doctrine origénienne du corps ressuscité», en *Bull. Litt. Ecclés.* (1980), 175-200, 241-265; TREVIJANO, «À propos de l'eschatologie d'Origène», en *Studia Patristica* 1985, 265ss; GRESHAKE, en GRESHAKE-KREMER, 203-208. Se ha acusado a Orígenes de ser reencarnacionista; actualmente se rechaza tal acusación; vid. S. DEL CURA, «Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible», en *Burg* (1994), 309-358 (344-346, con bibliografía); POZO, *La venida..*, 179s; N. BROX, «El cristianismo primitivo y su debate en torno a la transmigración de las almas», en *Conc* 249 (octubre 1993), 107-114.

[46] Retorna aquí el conocido ejemplo del semen; si se dijera —arguye Orígenes— que de él saldrá un hombre, «¿no acusaríais de locura al que usase de parecido lenguaje, si no hubieseis tenido experiencia de la cosa?» *(In 1 Cor 15,23,* cit. por TRESMONTANT, 631).

[47] *Perì Archôn,* praef., 5 (PG 11,118).

[48] *Contra Celso,* 6,29 (ed. RUIZ BUENO [Madrid 1967], 414).

[49] Ibid., 4,57 (RUIZ BUENO, 293s); 5,18.19.23 (RUIZ BUENO, 345-347, 350).

[50] *Sel. Ps. 1* (PG 12,1092-1096).

(forma) ni con el *schêma* o figura externa [51]. Es más bien «una cierta virtud» *(lógos tìs)* «que no se corrompe y de la que resucita el cuerpo» [52]. Orígenes apoya esta explicación en 1 Cor 15,35ss, con el símil de la semilla y la expresión «cuerpo espiritual».

Hasta aquí, la tesis origeniana sobre la identidad corporal se muestra muy superior a la de los apologistas, demasiado rígida y rudimentaria, y anticipa sorprendentemente puntos de vista que se harán comunes en la teología posterior. Sin embargo, el marcado espiritualismo del alejandrino le ha conducido en este terreno a posturas inaceptables: «se nos promete un cuerpo espiritual y etéreo, que ni subyace al tacto, ni se ve con los ojos, ni se agrava con el peso...» [53]. Aquí estamos ya en una pura y simple negación de la auténtica corporeidad, que había de escandalizar a otros escritores cristianos, haciendo sospechosas las atinadas observaciones sobre la razón de la identidad corporal en la pervivencia del *eîdos,* y no en la recuperación del sustrato material.

Con Orígenes y las controversias a que dio lugar su peculiar concepción del cuerpo resucitado, se cierra el ciclo creador de la patrística sobre nuestro tema [54]. En un primer tiempo, se ha presentado el hecho de la resurrección como manifestación del poder creador de Dios, frente a las objeciones de imposibilidad aducidas por los no cristianos. Más tarde, con ocasión de la controversia antignóstica, se reflexionará sobre la dimensión salvífica de este hecho y su conexión con la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, salvador del hombre entero. El problema de la identidad del cuerpo será percibido en un tercer momento, sin que se logre una solución adecuada; con todo, es claro que ha de tratarse del *mismo* cuerpo, si es el mismo e íntegro hombre quien va a ser salvado. Pero la insuficiencia y variabilidad de las antropologías al uso harán imposible una coincidencia sobre el modo de explicar la continuidad somática en las dos formas de existencia.

4. La fe de la Iglesia

El artículo de la resurrección de los muertos (=de la carne) se contiene en los símbolos más antiguos (DS 2,10ss) y en las profesio-

[51] FIERRO, 7 y nota 8.

[52] *Contra Celso,* 5,23 (RUIZ BUENO, 350). Vid. la interpretación del *eîdos* origeniano en CROUZEL, «Les critiques...», 690ss; ID., *Origène* (Paris 1985), 319ss; B. DALEY, en *HDG,* 126-128; GRESHAKE, en GRESHAKE-KREMER, 205.

[53] *Frag. Res.* (PG 11,98 C-D); cf. CROUZEL, «Les critiques...», 692, 712.

[54] Incluso Agustín «no aportará nada verdaderamente nuevo sobre la cuestión» (CORNÉLIS, 252). Esta ausencia de novedad se comprueba en las páginas (274-279) que Camelot dedica al doctor de Hipona. Cf. también K.G. BORRESEN, «Augustin, interprète du dogme de la résurrection», en *StTh* (1969), 143-155.

nes de fe de concilios provinciales (DS 190=D 20, DS 200=D 30, DS 462=D 242, DS 540=D 287) y ecuménicos (DS 801=D 429; LG 48). Tales expresiones de la fe eclesial presentan el hecho acompañado de varias precisiones. En primer lugar, la resurrección es un hecho *escatológico,* a saber, tendrá lugar «el último día» (DS 72=D 16), «a la llegada de Cristo» (DS 76=D 40), «el día del juicio» (DS 859=D 464), «al fin del mundo» (LG 48).

Además, la resurrección es un evento *universal:* resucitarán «*todos* los hombres» o «*todos* los muertos» (DS 76, 540, 801, 859, 1002=D 531). La universalidad así afirmada tiene su razón de ser en el dato neotestamentario de una resurrección de justos *y pecadores;* a este propósito es significativa la redacción de LG 48, con la cita de Jn 5,29 y Mt 25,46 (cf. también Hech 24,15). Tal universalidad, por tanto, no obsta a la existencia de excepciones (los que *ya* han resucitado; los hombres de la última generación...); pretende más bien atajar la idea de que *sólo* los justos resucitarán.

Por último, el concepto de resurrección incluye *la identidad somática:* los muertos resucitan «con sus cuerpos» (DS 76, 859, 1002); «en esta carne en la que ahora vivimos» (DS 72); «con sus propios cuerpos, los que ahora poseen» (DS 801); es una resurrección «de esta carne... y no de otra» (DS 797=D 427). Para captar el sentido de esta insistencia en la identidad del «cuerpo» o de la «carne» es sumamente ilustrativo un texto del concilio XI de Toledo: «creemos que resucitaremos *no en una carne aérea o de cualquier otro tipo,* como algunos deliran, sino *en ésta,* en la que vivimos, subsistimos y obramos» (DS 54O). La identidad es exigida por la fe de la Iglesia no sólo porque ha de ser *el mismo* hombre de la existencia terrestre quien resucite, sino también como reacción a la condena dualista de «la carne» y el menosprecio de la corporeidad humana.

No basta, por consiguiente, admitir que resucita un cuerpo *humano* (identidad específica); es menester creer que resucita *el mismo* cuerpo humano (identidad numérica); de lo contrario se niega la identidad personal —con lo que se versaría en la tesis de la metempsícosis— o se condena la actual condición somática como mala —con lo que se nos remite a las tesis dualistas—. La fe de la Iglesia no precisa, en cambio, qué es lo que se requiere para que se dé esta identidad *numérica* del cuerpo resucitado; en este punto ha de entender, pues, no la fe, sino la teología [55].

[55] Los medievales se ocuparon extensamente del problema: WEBER, 78ss, 217-262; R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehug des Leibes* (Münster 1965).

III. REFLEXIONES TEOLOGICAS

La sistematización de los datos recogidos hasta ahora habrá de partir de las dos perspectivas que la resurrección presenta en las fuentes: la antropológica y la cristológica. Sólo a la luz de lo que significan estas dos dimensiones del *hecho,* pueden abordarse los problemas concernientes al *modo,* entre los que destaca la llamada cuestión de la identidad *corporal* de los resucitados.

1. **La perspectiva antropológica**

Una antropología unitaria, que ve en la corporeidad un momento constitutivo del auténtico ser-hombre, tiene que pensar el futuro humano definitivo en términos de encarnación. La Biblia y, por tanto, la fe cristiana patrocinan esta antropología [56]. Así pues, si el hombre tiene realmente un porvenir más allá de la muerte, éste no puede ser el de una subjetividad espiritual y acósmica (tesis de la inmortalidad del alma), sino el de un espíritu *encarnado,* para el que cuerpo y mundo son otros tantos factores constitutivos de su *ser,* y no simples complementos circunstanciales de su *estar* [57].

Sobre estas bases puede entenderse ya qué quiere decir la fe cristiana cuando proclama su esperanza en la resurrección de los muertos. Con ella no se aguarda la supervivencia de *una parte* del hombre (como ya advirtieran sagazmente los apologistas y Tertuliano); ni se piensa en una suerte de devolución de los cuerpos a las almas. Lo que se trata de expresar con esta verdad de fe es *la restitución de la vida al hombre entero.*

Al mundo helenizado en que resonó por primera vez el mensaje cristiano de la resurrección, éste hubo de resultarle tanto más arduo cuanto que se formulaba en los moldes de una antropología dicotómica del tipo alma-cuerpo. Habría que preguntarse si la situación no sigue siendo (al menos para muchos cristianos, incluidos ciertos teólogos), todavía hoy, la misma [58]. Importa, en todo caso, devolver la

[56] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios* (los tres primeros capítulos).

[57] En otro lugar de este libro se retomará la problemática *muerte-inmortalidad-resurrección*

[58] Solo así se explica que se hable de «gloria accidental» para referirse a lo que supone la resurrección para la bienaventuranza (G PALA, *La risurrezione dei corpi nella teologia moderna* [Roma 1963], 118) O que se proponga una relectura del dato *resurrección* que no es sino una reproposición del dato *inmortalidad del alma* (así C TRESMONTANT, *Le problème de l'âme* [Paris 1971], 202-220). O que, en el límite, se canjee lisa y llanamente la idea de resurreccion por la de inmortalidad (BOISMARD, *Faut-il encore parler de résurrection ?)* En todo caso es indudable, y se ha comprobado a todos los niveles, el receso práctico de la esperanza en la resurreccion, amorti-

idea de resurrección a su contexto originario, pues sólo entonces aparece claro y libre de equívocos lo que significa: Dios, creando al hombre, lo quiere como *hombre* —y no como simple fase estacional en el devenir del espíritu—; lo quiere como interlocutor perennemente válido, es decir, como *persona* (ser responsable, dador de respuesta); lo quiere, en suma, como valor absoluto y por tanto *para siempre.* «Aquel a quien Dios habla, sea en ira, sea en gracia..., le habla para toda la eternidad» [59]. La resurrección verifica la eficaz seriedad del propósito creador, al prometer más allá de la muerte la reconstitución del sujeto de diálogo en *todas* las dimensiones de su ser, *y por ende también en la corporeidad.*

Se comprende así que la antropología unitaria de Santo Tomás se haya planteado la pregunta por la viabilidad de una resurrección *natural* [60]. No es, como pudiera parecer, una pregunta meramente especulativa; afirmando la exigencia *natural* de la resurrección, el Angélico hace ver hasta qué punto es impensable el hombre fuera de su condición de existencia encarnada. Es ésta, además, la única —y suficiente— razón para entender las aserciones del Nuevo Testamento y de la tradición sobre una resurrección universal, que comprenda a justos y pecadores. Para éstos, en efecto, no vale la fundamentación cristológica que nos ofrecen las cartas paulinas: es evidente que no resucitan a imagen de Cristo, o como miembros de su cuerpo. Y sin embargo, si se cumple en algún caso la posibilidad de la condenación [61], no podemos descartar que también los impíos resucitarán, no ciertamente por la acción del Espíritu de Cristo, pero sí por «la común acción creadora de Dios» [62].

Podría discutirse la oportunidad de usar el mismo término para dos realidades tan diversas (resurrección para la vida-para la muerte eterna); obviamente la idea de resurrección sólo tiene pleno sentido cuando se trata de la primera, mientras que la segunda se denotaría más adecuadamente con otro vocablo. Pero la dificultad terminoló-

zada a favor de la creencia en el alma inmortal, cf. LIBANIO-BINGEMER, 181ss, O CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* [Neuchâtel 1959], 5ss, muy reveladoras resultan igualmente las encuestas recogidas en *VS* 1963 II, 167-176, y en *La résurrection de la chair,* 7-19 Sobre la creencia actual en la supervivencia, vid A.M. GREELEY, «Opinión pública y vida después de la muerte», en *Conc* 105 (mayo 1975), 169-186

[59] La frase es de Lutero, vid la cita completa y referencias en P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge* (Gutersloh 1964) (9.ª ed), 110

[60] PALA, 28-66.

[61] Vid. *infra,* el capítulo sobre la muerte eterna

[62] ALTHAUS, 116, 122. A WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches* (Frankfurt a M 1962) (2.ª ed), 272, se muestra disconforme con Althaus y sostiene que la resurrección de Cristo es tambien «modelo, aunque amortiguado», de la de los impíos No veo como pueda justificarse tal opinion

gica no debe generar la negación de un aserto contenido en la revelación y los símbolos de fe: los pecadores recobrarán también su existencia encarnada. Lo contrario equivaldría a afirmar su aniquilación como seres *humanos* y a negarles su condición de *personas,* creadas por Dios «para toda la eternidad»: «aquel a quien Dios habla...» (aunque sea «en ira»).

2. La perspectiva cristológica

La acción resucitadora es la respuesta divina al interrogante de la muerte humana, decíamos arriba; así la ve la Escritura, tanto en sus primeras manifestaciones como en el caso arquetípico de Cristo. La muerte es la crisis suprema de la existencia del hombre. Pero esa crisis alcanza también a Dios, en cuanto que pone a prueba su fidelidad y su amor y sugiere la cuestión de si una y otro son o no más fuertes que la muerte. Se ha visto que tal es el planteamiento que recogían ya los salmos místicos y que, a la postre (teniendo como factor catalizador el hecho del martirio), hizo precipitar la fe resurreccionista. El amor auténtico es siempre incondicionado y por tanto ilimitado; un amor así está postulando un horizonte igualmente incondicionado; su dinamismo propende a la ilimitación y la definitividad; *entraña una promesa de perennidad* [63]. La resurrección cumple esa promesa; en cuanto tal cumplimiento, «resurrección *es* el amor que es-más-fuerte que la muerte» [64].

Es mérito de Bultmann haber fijado inequívocamente la correlación «resurrección-Dios que nos sale al encuentro» (incluso en la muerte), de suerte que, en coincidencia con Barth, puede afirmarse que «la expresión *resurrección de los muertos* es... una perífrasis de la palabra *Dios»* [65]. En efecto, uno de los nuevos nombres que el Nuevo Testamento otorga a Dios es: «el que resucitó a Cristo de entre los muertos» (1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; Rom 8,11; 10,9; 2 Cor

[63] Uno de los personajes de Gabriel Marcel, el Arnaud Chartrain de *La soif,* formula esta idea (tan querida del pensador francés) con las siguientes palabras: «amar a un ser equivale a decirle: no morirás» (cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte* [Burgos 1971], 104ss). La misma idea se encuentra en K. JASPERS, *Immortalità* (Torino 1961), 36s (cf. H. PFEIFFER, «"Dass Gott ist, ist genug". Erwagungen Karl Jaspers zu Tod und Unsterblichkeit des Menschen», en *ZKTh* 1979. 38-52), y ha sido bellamente verbalizada por el poeta L. Rosales: «la elección amorosa es irreparable, o, mejor dicho, *debe de hacerse irreparable» (Teoría de la libertad* [Madrid 1972], 152). J.M. POHIER, «¿Un caso de fe postfreudiana en la resurrección?», en *Conc* 105 (mayo 1975), 278-298, rechaza este punto de vista (ibid., 281ss).

[64] RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1971) (2.ª ed.), 264.

[65] R. BULTMANN, *Creer y comprender* I (Madrid 1974), 54; K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten* (Zürich 1924), 112.

4,14; etc.). La resurreción, en suma, confirma la identidad del hombre, pero también la de Dios, que se nos revela a su luz como siendo lo que decía ser: amor fiel y veraz, más fuerte que la muerte.

Por todo ello, no es posible estar de acuerdo con Pohier [66] cuando escribe que el contenido de la fe cristiana en la resurrección «nada tiene que ver con lo que Dios es, con lo que es Jesucristo ni con el hecho de que Dios haya resucitado a Jesucristo»; esa fe podría deber su origen a factores psicológicos, no religiosos.

La tesis de Pohier es rigurosamente falsa, tanto histórica como especulativamente. La falsedad histórica se evidencia en el hecho de que la idea de resurrección ha surgido en la Biblia (repitámoslo una vez más), no desde preocupaciones antropológicas, sino como extrapolación de la idea de Dios, y se ha afianzado ante la experiencia de la pascua de Jesús, que la ha remodelado cristológicamente. Todo lo cual depone en favor del carácter (por así decir) «antiproyectivo» de esa fe [67].

La falsedad especulativa radica en que, por enésima vez tras Feuerbach y Freud, se continúa confundiendo groseramente el concepto bíblico de resurrección con la pulsión psicológica de supervivencia o (lo que es aún peor) con el instinto biológico de conservación, cuando lo cierto es que el factor antropológico jugó un papel secundario en el proceso discursivo que condujo a la resurrección.

Las elaboraciones seculares del anhelo de supervivencia han acuñado la categoría «inmortalidad»; no han rozado jamás la categoría «resurrección». Lo que la fe promete y espera, en cambio, es la resurrección, no la inmortalidad. Y ello por la simple razón de que *inmortalidad* dice de suyo algo negativo (no-muerte), e ignora y desdeña la muerte porque ignora o desdeña la condición encarnada del hombre, viendo en él un espíritu episódicamente enfundado en un cuerpo que no pertenece a su verdad. Dicho brevemente: la idea de inmortalidad sí podría responder a la compulsión psicológica o biológica de negar la muerte.

La fe en la resurrección, por el contrario, dice de suyo algo positivo; no niega ni reprime la muerte [68]; tampoco pugna por neutralizarla desde la crispada instintividad del apetito biológico. Pero osa esperar que ella no sea la última palabra, no prevalezca frente al poder y el amor infinitos de Dios.

[66] Vid. *supra*, nota 63. También KUNG (o.c., nota 13 del cap. 5) disiente de POHIER.

[67] Lo que hay de antiproyectivo en ella se corrobora si se tiene presente que, durante siglos, el israelita piadoso creyó en Dios *gratuitamente*, es decir, sin que tal creencia le resultase postmortalmente rentable, confiriéndole seguridades respecto a su destino ultra-terreno.

[68] ¿Cómo podría hacerlo, si es en la cruda realidad de una muerte humana donde ha comenzado a aflorar la salvación?

Desde este ángulo *teo*-lógico es como podemos abarcar adecuadamente la perspectiva cristológica de la resurrección; primero desde Dios, luego desde Cristo. *Desde Dios:* Dios nos resucita *porque* ha resucitado a Cristo (recuérdese 1 Cor 6,14); el amor manifestado en este caso no se agota en la individualidad singular, puesto que Cristo es «la cabeza del cuerpo» y resucita como «primicias»; ha de extenderse al cuerpo de Cristo, del que los cristianos somos miembros; es eso lo que permite afirmar que «en Cristo Jesús Dios *nos* ha conresucitado» (Ef 2,6). *Desde Cristo:* si es el amor lo que demanda y fundamenta la resurrección, aquel que ha muerto por amor a todos, ha demandado y fundado para todos los que aceptan su amor la resurrección.

Esta acontece, por consiguiente, en base a una iniciativa personal de Cristo; su acción salvífica tiene una incidencia directa de orden causal en la resurrección de los cristianos, al ejercerse desde los principios de una solidaridad *de él con nosotros* que se transmuta, correlativamente, en una solidaridad *de nosotros con él.* Puede decirse incluso que Cristo resucitado no está completo hasta que los suyos no resucitan, de modo análogo a como el *yo* amante no está completo fuera de la relación actual e inmediata con el *tú* amado en el *nosotros* de la comunión interpersonal.

Más arriba se ha sintetizado el cristocentrismo de la resurrección en tres asertos, que merece la pena recordar ahora. Resucitamos: *a)* porque Cristo ha resucitado (Cristo, causa eficiente de la resurrección); *b)* a imagen de Cristo resucitado (Cristo, causa ejemplar de la resurrección) [69]; *c)* como miembros del cuerpo resucitado de Cristo (Cristo, cabeza de la Iglesia, su cuerpo, y sujeto complexivo de la resurrección); aquí radica (como ha quedado dicho) la razón del carácter escatológico de la resurrección, que no acontece al término de la historia porque ésta precise —al igual que los movimientos sinfónicos— de una suntuosa *coda* conclusiva, o porque Dios lo haya decretado así discrecionalmente, pudiendo haber sido de otro modo, sino porque nuestra suerte está ligada, por naturaleza, a la de la comunidad eclesial; la resurrección sólo puede tener lugar cuando el cuerpo de Cristo está completo, en la cabeza y en los miembros. La *carne* que resucita está, pues, hecha de projimidad, ha sido amasada en el molde de la socialidad. La resurrección no será el salvamento del náufrago solitario, sino la reconstitución de la unidad originaria de toda la familia humana.

Podemos añadir aún: en cuanto miembros del cuerpo de Cristo, versamos *ya* en la esfera de la resurrección; *nuestra vida es la del*

[69] La doble causalidad, eficiente y ejemplar, de la resurrección de Cristo sobre la nuestra es expuesta por Santo Tomás en la *Summa Theol.* III, q.56, a.1.

resucitado (Gál 2,20; Col 3,4); desde el bautismo hasta la muerte, la eucaristía («el pan de vida») va construyendo en nosotros el hombre nuevo llamado a manifestarse plenamente en la resurrección como «cuerpo espiritual» [70].

3. El problema de la identidad corporal

La fe de la Iglesia exige para la resurrección la identidad corporal *numérica:* el mismo y propio cuerpo de la existencia terrena es el de la existencia resucitada. Como se ha visto, los motivos de esta exigencia son, por una parte, la necesidad de salvar la identidad personal —frente a una posible confusión con la doctrina de la metempsícosis— y la reacción contra la visión del cuerpo como ajeno a la verdad del hombre (dualismo en general) o como malo (gnosticismo).

El problema de la identidad *corporal* se complica desde el momento en que la concepción del *cuerpo* no es unívoca; varía en los distintos esquemas antropológicos. Para Pablo, el término denota al hombre entero; por tanto, en 1 Cor 15 la dialéctica identidad-diversidad no remite a una parte del hombre, sino a su totalidad: *todo* el hombre será, a la vez, el mismo y distinto (esto es, transformado). Los apologistas no tienen la misma noción de cuerpo que Orígenes; de ahí que entiendan la identidad corporal como reconstitución de la materia, mientras que el alejandrino estima que esta opinión es demasiado burda y simple. La teoría escotista de la *forma corporeitatis* se distancia de la comprensión tomista del cuerpo como *materia animada,* lo que conduciría a planteamientos diversos de nuestra cuestión. Esta, en suma, depende absolutamente del modo de pensar la unión y la distinción de los principios constitutivos del ser humano [71].

Que la identidad numérica se logre únicamente si el cuerpo resucitado consta de *la misma materia bruta* que componía el terreno, es una opinión resueltamente indefendible; primero porque de esta suerte la idea de resurrección se aproxima peligrosamente a la de «recuperación del cadáver»; además, y sobre todo, porque ni siquiera durante la existencia temporal se verifica esa identidad, como notara agudamente Orígenes [72]. Por ello, la teoría suscrita por la mayoría de

[70] J.M. PERRIN, «Acueillir chaque jour la résurrection», en *VS* (1979), 555-564.

[71] Para los antecedentes de la cuestión en la teología medieval, vid. las monografías ya citadas de Weber y Heinzmann, a las que hay que añadir T. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen* (Münster 1973). Para la teología moderna, vid. PALA, 71-104.

[72] Y confirma hoy el conocimiento científico: «hay una continua renovación en el material del cuerpo de cualquier persona viva. Esto se aplica en particular a las células del cerebro de una persona, pese al hecho de que no se producen células cerebrales

los teólogos actuales es la de una identidad numérica *formal,* no material. Según Santo Tomás, el cuerpo es el resultado de la información de la materia prima por el alma; es ésta la que confiere a la materia todas las determinaciones. La materia indeterminada deviene *cuerpo,* cuerpo *humano,* cuerpo *mío,* al ser informada por *mi* alma; deja de ser todo eso al cesar la función informante del alma, para convertirse en *cadáver* (que no es lo mismo que *cuerpo).* La identidad corporal es, pues, independiente de su composición atómica, celular o molecular; reside exclusivamente en la identidad del principio formal [73].

La importancia que la noción de *estructura* reviste en la física contemporánea parece conferir un aval no desdeñable a esta teoría. Efectivamente, en el actual análisis físico la materia se explica «por conceptos estructurales muy distantes de la imagen de materia que nos ofrecen los cuerpos aparentemente sólidos y las partículas individuales, estables, extensas... con que operaba la física clásica» [74]. Sin ceder a la fácil tentación del concordismo, lo que el teólogo puede recabar de estos puntos de vista científicos es una saludable mesura a la hora de manejar las nociones de *materia* y *cuerpo* para aplicarlas al concepto de resurrección; una mesura que le haga percatarse de que la corporeidad resucitada no es necesariamente reducible a una noción ingenuamente masiva de lo material [75].

después del nacimiento. La inmensa mayoría de los átomos en cada célula viva (incluyendo cada célula del cerebro) —y, de hecho, virtualmente todo el material de nuestros cuerpos— han sido reemplazados muchas veces desde el nacimiento» (R PENROSE, *La nueva mente del emperador* [Madrid 1991], 50)

[73] Esta concepción, que evoca la del *eídos* origeniano, ha sido popularizada por Durando, aunque antes de él la habían defendido otros teologos, cf WEBER, 76, 241s, GRESHAKE, en GRESHAKE-KREMER, 223-236, E. HOCEDEZ, «La théologie de Pierre d'Auvergne», en *Greg* (1930), 551, F SEGARRA, «Un precursor de Durando Pedro d'Auvergne», en *EstEcl* (1933), 114-124

[74] J L PINILLOS, «Lo físico y lo mental en la ciencia contemporánea», en H SANTIAGO (ed), *Antropología y teología* (Madrid 1978), 26 El «funcionalismo» o el «isomorfismo funcional» de J A FODOR y H PUTNAM subrayan que lo de menos es «el barro de que esta hecha» una entidad mundana, «lo que importa es la estructura» (cf RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías Un reto a la teología* [Santander 1985] [2.ª ed], 227-229) Una última referencia, en la misma línea (y por cierto bastante impresionante) «si todo el contenido material de una persona fuera intercambiado con las correspondientes partículas en los ladrillos de su casa, entonces, en un sentido fuerte, no habría sucedido nada en absoluto Lo que diferencia a una persona de su casa es la *pauta* con que están dispuestos sus constituyentes, y no la individualidad de los propios constituyentes La individualidad de una persona no tiene nada que ver con ninguna individualidad que pudiéramos tratar de atribuir a sus constituyentes materiales En lugar de ello, debe tener que ver con la *configuración* de dichos constituyentes» (PENROSE, 50-52)

[75] En pocas palabras cuales sean las condiciones mínimas para que sea *real* un ser *material,* es cuestión en la que la teología no tiene competencia Luego el problema de cómo sea la corporeidad resucitada es asunto en el que la teología debe limitar con la definición física de *materia* y la definición filosófica de *cuerpo humano* El teologo

Por lo demás, no puede evitarse la impresión de que los partidarios de las diversas teorías (identidad material, identidad formal) [76] no aciertan a despegarse de una comprensión del cuerpo como realidad física *a se stante*, adecuadamente distinta del alma y del *yo*. El esquema alma-cuerpo, válido a nivel analítico (el de los principios *metafísicos* del ser), termina por invadir la esfera de la realidad física concreta, oscureciendo lo que debería ser el dato primario: el hombre es *unidad*. Desde esa visión sintética, la cuestión de la identidad del cuerpo no puede ser tratada sin conexión alguna con la de la identidad del único y mismo *yo*. Es esta identidad *personal* lo que estaba en la raíz de las preocupaciones del Nuevo Testamento, la tradición y los símbolos. Toda la cuestión cambia de sentido si se la enfoca desde la óptica «ser —y no *tener*— cuerpo»; entonces resulta claro que lo que promete la esperanza cristiana no es la recuperación de *una parte* de mi ser humano, sino un *ser hombre para siempre;* ser «yo mismo», y serlo cumplidamente. Ese yo *es cuerpo;* el cuerpo es la totalidad del hombre uno asomándose al exterior, mostrándose y diciéndose (como el alma es esa misma totalidad una e indivisa en su interioridad y profundidad) [77]. Resucitar «con el mismo cuerpo» significa, en consecuencia y por de pronto, recobrar la propia vida en todas sus dimensiones auténticamente humanas; no perder nada de todo aquello que ahora constituye y singulariza a cada hombre.

El ser humano patentiza, en y por su cuerpo, lo que es, en la expresividad de la figura y del gesto, en la palabra corporalmente articulable y perceptible. Durante la existencia temporal, esa automanifestación no alcanza nunca la claridad sin ambages; es, o puede ser, ambigua, equívoca, bien porque el hombre se enmascara con la mentira o el disimulo, bien porque no ha llegado aún a forjarse un semblante definitivo [78]. Resucitar «con el mismo cuerpo» significará

puede decir tranquilamente sean cuales fueren las condiciones requeridas para que una porción de materia sea *mi cuerpo*, tales condiciones se cumplirán en la resurrección

[76] Cabría añadir aun otras dos interpretaciones WINKLHOFER (*Das Kommen* , 252-257, 343s) cree que existe «una forma (*Gestalt*) sustancial de la materia», «una sustancia corporal-material» que sobrevive al cuerpo y garantiza su identidad en la resurrección, se trataría en este caso de una «identidad sustancial» H E HENGSTENBERG (*Soma y escatología* [Barcelona 1967], 128-136, 164-167, cf RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, 184-190) distingue —como ya lo hiciera Scheler— entre «soma» (*Leib*) y «cuerpo» (*Körper*), el primero es una constitución estructurada que se mantiene invariable a través del flujo metabólico de la materia corporal, el segundo es la simple agregación aditiva de átomos, la resurrección lo será del «soma», pero no del «cuerpo»

[77] Huelga advertir que la explanación de estos asertos corresponde a la antropología teológica, la escatología debe darlos por supuestos Cf RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, cap 3 («El problema alma-cuerpo el hombre, ser unitario»)

[78] La temporalidad inherente a su corporeidad confiere al hombre una condición itinerante, el «homo viator» es un proyecto en vías de realización (*Imagen de Dios*, 135)

por tanto, además de lo ya dicho, resucitar con un cuerpo *propio*, esto es, un cuerpo que transparenta la propia y definitiva mismidad, ya sin posible equívoco; un cuerpo que es más *mío* que nunca, en cuanto supremamente comunicativo de mi *yo* [79]. El cuerpo glorioso *(sôma pneumatikón)* del que habla Pablo es el *yo* irradiando la vida del Espíritu, libre de todo automatismo inconsciente, depositario de una plenitud integral que nace del núcleo más íntimo de la persona y alcanza y transfigura su corporeidad.

Puede así entenderse bajo una nueva luz la dialéctica identidad-diversidad propia de la resurrección, tal y como Pablo la expresaba en 1 Cor 15. Será resucitado el mismo *yo* de la existencia terrestre. Pero en él será evacuada la ahora irrebasable y dolorosa antinomia entre el *ser* y el *parecer* [80], de donde se sigue, paradójicamente, que *el elemento «diversidad» consiste aquí en la conquista de la última e irrevocable identidad.* Tal identidad, en efecto, si se la persigue en su figura consumada, sólo le es alcanzable al hombre como puro don, a saber, como «nueva creación». Durante la existencia temporal, el ser humano no consigue nunca integrar en su persona todas las dimensiones de su naturaleza [81], lo que vale *a fortiori* de lo que atañe a su corporeidad [82], jamás totalmente «personalizada», es decir, jamás neta *palabra* expresiva del yo. Pues bien, «en la resurrección el hombre no deviene más de lo que es... Deviene plenamente hombre, más de cuanto no lo ha sido jamás... En la resurrección el hombre adquiere su plena identidad personal» [83]. Habría además que poner todo esto en relación con la doctrina paulina de que resucita «el cuerpo de Cristo». El *cuerpo* (el *yo)* de la resurrección es la total coincidencia del hombre con su destino: Cristo, el hombre nuevo, a cuyo organismo la resurrección demuestra que pertenece el resucitado. Llegaríamos así a la misma conclusión antes avanzada: la postrera y cabal identidad de una persona creada es don graciosamente acordado de lo alto.

[79] Sobre el cuerpo como expresión o «símbolo», vid. G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme* (Paris 1972), 39-44; F. ULRICH, «El hombre y la palabra», en *MystSal* II/2, 737-794.

[80] G. NOSSENT, «Mort, immortalité, résurrection», en *NRTh* (1969), 614-630 (p.628).

[81] K. RAHNER, «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», en *ET* I, 379-416.

[82] ALTHAUS, 129, 134.

[83] P. MAURY, *L'eschatologie* (Genève 1959), 75; WEBER, 220: como premisa para responder a la cuestión de la identidad de los resucitados, los escolásticos plantean esta otra: *quid de veritate humanae naturae?* Algunos responden: *«veritas humanae naturae est id quod apparebit in die resurrectionis».*

IV. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

La sorprendente reactivación de la vieja tesis de la metempsícosis (transmigración/reencarnación de las almas) en amplios sectores de la cultura contemporánea aconseja volver a tomarla en consideración [84], sobre todo porque se presenta como alternativa válida a la fe cristiana en la resurrección.

El hecho obliga además a preguntarse cómo devolver plausibilidad a una fe resurreccionista asediada de nuevo, como en los primeros tiempos, por creencias rivales, de modo que sea percibida por nuestros contemporáneos como digna de crédito.

1. Sobre la reencarnación [85]

La reencarnación es una pieza clave de las cosmovisiones hinduista y budista, en las que el transmigracionismo psíquico se inscribe en el marco de un transmigracionismo cósmico; la realidad se despliega en una sucesión indefinida y recurrente de nacimientos y muertes, de evolución e involución, sobre el fondo inmutable de la rigurosa unicidad del Ser. Sólo existe de verdad el Uno, el Absoluto; la multiplicidad es ilusión o tragedia metafísica propiciada por la encarnación. Encarnándose, el alma se individualiza, e individualizándose se aliena. La redención consistirá en invertir este proceso degenerativo, que va del todo a la parte, por la renuncia a la singularidad y la reintegración en la totalidad mediante una cadena de reencarnaciones-purificaciones sucesivas.

También el dualismo griego conoce una versión propia de la teoría reencarnacionista, elaborada por el orfismo, la gnosis y el neoplatonismo. Aquí la finalidad de la metempsícosis estriba en conseguir para el alma una postrera desencarnación, que la libere de la caída en la materia corporal.

Así pues, el monismo impone la condena de la individuación; el dualismo entraña la descalificación de la corporeidad. En rigor cabría preguntarse si ambas consmovisiones son, a fin de cuentas, tan

[84] Así lo hace la Comisión Episcopal española para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna* (Madrid 1995), n.18-21.

[85] La bibliografía, incluso restringida a la estrictamente teológica, es copiosísima. He aquí un breve muestrario: RUIZ DE LA PEÑA, «¿Resurrección o reencarnación?», en *RCI*, mayo-junio 1980, 287-299; G. GRESHAKE, *Tod -und dann? Ende, Reinkarnation, Auferstehung* (Wien 1988); J. THOMAS, «Résurrection ou réincarnation?», en *Études* (1991), 235-243; H. KOCHANEK (Hrsg.), *Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben* (Freiburg-Basel-Wien 1992); VV.AA., *¿Reencarnación o resurrección?*, *Conc* 249 (octubre 1993). Más bibliografía en el excelente artículo de S. del Cura citado *supra*, nota 45.

sente capítulo ha de ser leído desde esta advertencia previa, y no como el contrapeso que equilibra lo dicho en el capítulo precedente.

Por otra parte, las dificultades que asedian a nuestro tema no proceden, exclusiva o primariamente, de formulaciones poco felices o de esquemas representativos rebasados por una mentalidad postmitológica [3]. Es indiscutible que la teología y la predicación tienen que abandonar un modo de abordar la cuestión que la priva de toda atendibilidad; el gusto por las descripciones morbosas de los tormentos físicos, la insistencia sobre el carácter *real* del «fuego», etc., a más de distraer la atención de lo esencial, ignoran la espectacular evolución que ha experimentado la sensibilidad humana en torno a la justicia punitiva; castigos que en otra época pudieron parecer apropiados y útiles, hoy son vistos, con razón, como auténticas aberraciones. Con todo, el problema de fondo es otro: lo que se cuestiona en la idea del infierno es la posibilidad de conciliar la realidad de una situación de perdición total e irrevocable con la revelación de un Dios que viene definido como amor y que se nos descubre en Cristo como Padre. Planteado en tales términos, el problema atañe a la médula misma de la fe cristiana: *es la idea de Dios la que entra en crisis junto con la del infierno.* Y para salvar aquélla, no han faltado nunca en la historia de la doctrina quienes opinaron que debía sacrificarse ésta.

El desarrollo de nuestro tema, en suma, ha de sortear dos tentaciones extremas: la de considerar la muerte eterna como una verdad de rango idéntico a la de la vida eterna *(simetría absoluta* de una historia que puede ser, indiferentemente, de salvación *o* de condenación) y la de amortizar toda posibilidad real de condenación a favor de una salvación sin excepciones *(asimetría absoluta* de la historia, o tesis de la apocatástasis).

I. LA DOCTRINA BIBLICA

Al hilo del planteamiento que se acaba de proponer, una exposición de las enseñanzas de la Escritura sobre la muerte eterna no debe limitarse a los textos que tratan de la misma, sino que ha de ser situada en un contexto más amplio, que permita reconocer cuál es exactamente el lugar teológico que corresponde a las afirmaciones bíblicas sobre el infierno.

1. El Evangelio, mensaje de salvación

Una de las más firmes persuasiones del Antiguo Testamento es la de la bondad de Dios y sus obras. Dios vio que era bueno cuanto

[3] Vid. G. MINOIS, *Historia de los infiernos* (Barcelona 1994).

había hecho (Gén 1); no ha creado nada para la muerte, ni aborrece nada de lo que existe (Sab 1,13; 11,24); no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (Ez 18,23; 33,11). El Nuevo Testamento define a Dios, pura y simplemente, como *amor* (1 Jn 4,8) y —según se ha recordado al comienzo de este capítulo— le atribuye el propósito, serio y eficaz, de que todos los hombres se salven (1 Tim 2,4); a tal fin, usa de paciencia, prolongando la historia, puesto que no quiere que nadie perezca, sino que todos se conviertan (2 Pe 3,9).

En la predicación de Jesús, la originalidad de su concepción del reino de Dios, frente a la que es propia de los profetas que le precedieron, consiste en que se anuncia y promete *sólo* la salvación, no la salvación *y* la condenación [4]. Compárese su pregón inicial («convertíos, porque el reino de Dios está cerca»: Mt 4,17) con el del Bautista: «convertíos, porque el reino de Dios está cerca... Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3,2.10). Aquí la proximidad del reino es interpretada como la inminencia del castigo divino; el desplazamiento de acento operado por Jesús cobra mayor relieve ante la identidad literal de la primera parte del anuncio [5].

El discurso programático en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16ss) provoca una violenta reacción en el auditorio; el evangelista comenta que «todos testimoniaban contra él *(emartyroun autô)* y se extrañaban *(ethaúmadson)* de *las palabras de gracia* que salían de su boca» (v.22), hasta el punto que quisieron matarlo (v.28-30) [6]. El furor de los judíos se debe a que Jesús ha citado un conocido oráculo (Is 61,1s), pero la cita es incompleta: en ella se ha suprimido el anuncio de «el día de venganza de nuestro Dios». Los oyentes de Nazaret se percataron de la variación del tono; un mensaje en el que no hay lugar para el castigo, sino sólo para «las palabras de gracia», es inusitado y les suena a novedad sacrílega. Novedad que Jesús mantendrá hasta el final; las parábolas del perdón (Lc 15,1ss; 18,9-14) son la expresión plástica de que «Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva».

El Jesús del cuarto evangelio se autodefine diáfanamente como *salvador:* «porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino *para que el mundo se salve por él»* (Jn 3,17); «si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no lo condenaré, porque *no he venido para condenar al mundo, sino para salvar al*

[4] J.L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios* (Santander 1994) (2.ª ed.), 234s.

[5] R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967), 78s.

[6] Sigo la lectura propuesta por J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970), nota 547, de la que disiente en parte J.A. Fitzmyer, *El evangelio según San Lucas* II (Madrid 1986), 438s.

mundo» (Jn 12,47) Tampoco Pablo piensa que el Evangelio sea un anuncio bivalente de salvacion o condenacion· «la palabra que os dirigimos no es *si y no* Porque el Hijo de Dios no fue si y no, *en el no hubo mas que si»* (2 Cor 1,18s) Y en Rom 8,31ss el Apostol muestra como ni el Padre ni el Hijo acusan o condenan, de modo que «nada nos podra separar del amor de Dios manifestado en Cristo»

No hay duda, a la vista de estos textos (y de otros muchos que podrian aducirse todavía) [7], de que, en puridad, la doctrina de la muerte eterna no pertenece al *evangelio* [8], que es —en su significado literal— «la buena noticia» anuncio de salvacion, y no de salvacion *o* condenacion

2. **La revelación de la muerte eterna**

Sin embargo, y pese al sentido inequivoco de los pasajes que acabamos de recorrer, la Escritura contempla también otra posibilidad, al hablarnos de una situación de fracaso absoluto del hombre, de un destino cuyo horror sobrepuja cualquier experiencia limite de esta vida El tema de la muerte eterna se insinua en el Antiguo Testamento ya desde los salmos misticos, en los que (como hemos visto) el *scheol* comienza a delinearse como morada especializada de los impíos Un texto del tritoIs en el que se describe a los pecadores como cadáveres yacentes a extramuros de la Jerusalén escatológica, probablemente en el valle de Hinnom, perpetuamente atormentados por el gusano y el fuego (Is 66,24), constituye el antecedente próximo de las imágenes neotestamentarias del infierno (la gehena) Recordemos, en fin, que Dan 12,2 habla formalmente de un «oprobio» u «horror eterno», y que Sab contiene un largo pasaje sobre el destino de los impíos (5,14-23, cf 3,10, 4,19s)

En el Nuevo Testamento la idea de condenación se formula en una serie de expresiones que significan, dentro de su variabilidad, la negación de aquella comunión con Dios en que consiste la bienaventuranza [9] Así, se habla de «perder la vida» (Mc 8,35, cf. Mt 10,28, Jn 12,25), «no ser conocido» (Mt 7,23, recuerdese que «conocer» es comunicarse íntimamente en el marco de una relación interpersonal), fórmula que invierte la que designa la vida eterna como «conocimiento», «ser echado (o quedar) fuera» (Lc 13,23s, en los v 25-27 la

[7] Jn 12,31s, Rom 11,32, 1 Tim 2,3-6, 4,10, Tit 2,11, 2 Pe 3,9, Heb 9,28, cf Von Balthasar, 30 Vid las diferencias en el uso neotestamentario de los verbos *sodso* y *apollyo* en P H Menoud, *Le sort des trepasses* (Neuchâtel 1966), 80s

[8] Roguet, 85

[9] Zedda, 236-245

frase «no se de dónde sois» equivale al «no os conozco» de Mt 7,23, cuyo significado aparece claro en el v 27b, como negación de la comunion con Cristo) En correspondencia con la imagen del reino como banquete, los pecadores son «echados fuera» de la mesa (Lc 13,28s, Mt 22,13), las virgenes necias *quedan fuera* del convite de bodas (no son *conocidas* por el novio), mientras que las vírgenes prudentes «entraron *con él»* (Mt 25,10-12). Pablo hablara de «no heredar el reino» (1 Cor 6,9s, Gal 5,21) y Juan de «no ver la vida» (Jn 3,36).

Todas estas fórmulas tienen en común el presentar el estado de condenacion como consistente, *ante todo,* en la exclusión de aquel acceso inmediato a Dios o a Cristo en el que estriba la vida eterna Parece claro que, contrariamente a lo que ocurria con la bienaventuranza, el infierno no se describe en sí y por sí —como magnitud *a se stante*—, sino que se llega a el en un segundo momento, a base de anteponer una negación a las descripciones de la salvación consumada. Con otras palabras la revelación del infierno sólo es posible desde la revelación del cielo y *como su imagen invertida* [10], como la eventual frustración de lo anunciado en primer término Al *ser con Cristo* responde el *ser apartados de* (o *no ser conocidos por) él,* al *entrar en el reino,* el *quedar fuera,* al *sentarse en el banquete,* el *ser arrojados* de él, etc Y así como el misterio de la salvación escatológica puede expresarse simplemente por la palabra *vida* (o vida *eterna),* el de la perdición alcanza su apelación más rotunda y concisa en la idea de *muerte* (o muerte *eterna)* [11]

Por lo demás, es demasiado evidente que este estado de *muerte* es tan definitivo e irrevocable como el de la *vida* la lógica del discurso impone la absoluta sinonimia del adjetivo «eterno», tanto cuando se aplica al estado de salvación como cuando califica el estado de perdición [12] El texto de Ap 14,11, que habla de un tormento que dura «por los siglos de los siglos», certifica la eternidad (la definitividad) del infierno [13].

Además del lenguaje negativo, el Nuevo Testamento (sobre todo en los sinópticos) contiene numerosas descripciones de la muerte eterna en términos positivos A propósito de ella se habla de «gehena de fuego» (Mt 18,9), «horno de fuego» (Mt 13,50), «fuego inex-

[10] Von Balthasar, «La Iglesia y el infierno», en *RCI* (1991), 123 «en el Nuevo Testamento, donde al hombre se le abren las puertas del cielo, esta presente como contrapartida, la perdida de ese cielo el infierno»

[11] Cf Lc 13,3 Jn 5,24, 6,50, 8,51, 1 Jn 3,14, 5,16s, Ap 20,14, Rom 5,12, 6,21, 7,5 11 13 24, 8,6, 1 Cor 15,21s, Ef 2,1-5, 1 Tim 5,6, etc

[12] Para el significado de los terminos *aion aionios* vid H Sasse en *TWNT* I, 197ss

[13] Ibid , 199

tinguible» (Mc 9,43.48), «llanto y crujir de dientes» (Mt 13,42), «estanque de fuego y azufre» (Ap 19,20), «gusano que no muere» (Is 66,24; Mc 9,48), etc. Se trata, como lo atestigua la oscilación de las imágenes, de un lenguaje simbólico, con el que se pretende subrayar que la privación eterna de Dios supone para el hombre el trágico fracaso de su vida y, por ende, el mayor de los sufrimientos. Podría, en efecto, pensarse a priori que una simple privación no tendría por qué inferir, de suyo, el carácter atormentado de la existencia. Pero estos lugares no dejan lugar a dudas, al interpretar elocuentemente la pérdida de la unión con Dios como la torturante bancarrota del ser humano.

La preponderancia de la imagen del fuego ha dado pie a que sobre ella se concentrase la atención de exegetas y teólogos [14]. Más adelante volveremos sobre la cuestión de una eventual pena causada por un agente material y exterior al condenado. Pero es menester señalar aquí que entender el *fuego* de que nos hablan estos pasajes a la letra, como si se tratase de un fuego real o como si constituyese *una* de las penas en que consiste el infierno, es exegéticamente tan improbable como tomar literalmente el banquete mesiánico como *uno* de los elementos constituyentes de la bienaventuranza. En el vocabulario sinóptico del estado de perdición, el fuego significa no *una parte* del mismo, sino *ese propio estado.* Así en Mt 25,34.41, donde a la expresión «reino de Dios» (que denota sin duda la bienaventuranza) se contrapone «el fuego eterno» (que análogamente denotará sin más la perdición) [15]. La misma correspondencia en paralelismo antitético se observa en Mt 18,9 («entrar en la vida»-«ser arrojado a la gehenna de fuego»); vid. además Mt 13,42.50 (donde el castigo de los malvados es descrito como un «ser echados en el horno de fuego») y Ap 19,20 (el destino de los idólatras es «el estanque de fuego y azufre»).

En consecuencia, no parece legítimo postular por razones exegéticas la distinción entre una pena *privativa* —a la que se referirían los pasajes antes citados, que usan un lenguaje *negativo*— y otra *diversa,* de índole *positiva* —que estaría enseñada por los textos recién citados—. Tal distinción, que podrá justificarse eventualmente por vía especulativa, fuerza el sentido de los textos, de los que resulta más obvio suponer que hablan siempre de *lo mismo* (a saber, de la muerte eterna), si bien en diversos registros estilísticos. Es instructivo constatar que el lenguaje extremadamente plástico de los sinópti-

[14] A. MICHEL, «Feu de l'enfer», en *DTC* V, 2196-2246.

[15] REMBERGER, 78-80; resulta sorprendente que una observación tan simple y bien fundada como ésta no sea unánimemente reconocida. Vid. por ejemplo en ZEDDA, 257ss, la interpretación del fuego como pena distinta de la separación de Dios.

cos desaparece casi por completo en el resto del Nuevo Testamento, que prefiere fórmulas más sobrias, de carácter negativo.

Resumiendo, la doctrina de la muerte eterna aparece en el Nuevo Testamento a través de una doble serie de lugares: en unos se la describe bajo el aspecto de *exclusión de la vida* con Dios; en otros se prefiere insistir en el aspecto *doloroso* que tal exclusión entraña; ambas series no remiten a elementos distintos y complementarios de la perdición, sino al mismo y único estado de muerte eterna, considerado siempre globalmente.

Cabe preguntarse, con todo, por qué la imagen del fuego ha prevalecido —en las fórmulas de tipo positivo— sobre las demás.

¿Tal vez porque sugiera un dolor sumamente penetrante? Esa es, sin duda, la asociación de ideas más inmediata para nuestra cultura. Pero varios pasajes de los sinópticos apuntarían a otra explicación, seguramente más próxima al mundo ambiental palestino, donde el uso del fuego como destino de lo ya inservible era un gesto habitual de la vida diaria. En el mensaje conminatorio del Bautista, el árbol que no da fruto «será echado al fuego» (Mt 3,10); lo mismo sucederá con la paja, una vez separada del trigo (Mt 3,12=Lc 3,17). Jesús se expresa de modo semejante: «todo árbol que no da buen fruto... es arrojado al fuego» (Mt 7,19); también eso es lo que se hace con la cizaña (Mt 13,30.40-42; cf. Jn 15,6). El símbolo del fuego valdría, pues, para ilustrar no precisamente un dolor físico que acompañe a la exclusión del reino, sino la vaciedad de una vida sin la comunión con Dios; fuera de esta comunión, la existencia humana resta totalmente frustrada; es tan inútil y sin sentido como el árbol sin fruto o la paja sin grano, y por eso su destino es el mismo de todo lo que no sirve para nada. Que el estado de muerte eterna sea llamado *fuego* responde a la intención de resaltar el carácter de total desastre (de *perdición* en el más riguroso sentido del término) de la vida alejada para siempre de Dios, la fuente de la vida.

¿Cómo hacer compatible esta doctrina de la muerte eterna con aquellos otros lugares de la Escritura que enseñan la bondad de Dios y la naturaleza exclusivamente salvífica de la misión de Cristo? Sin perjuicio de volver sobre la cuestión en las reflexiones teológicas, en el plano del dato revelado se encuentra una valiosa sugerencia, ya invocada cuando se ha tratado del juicio-crisis como autojuicio. Los textos de Jn 3,17-19 y 12,47s advierten que el juicio condenatorio [16] procede del condenado mismo, en cuanto que no cree o no acoge la palabra de salvación. De suerte que no es preciso que Cristo *condene* a nadie; el hombre se basta por sí solo para perderse cuando se sus-

[16] El verbo *krínein* y el sustantivo derivado *krisis* significan en la terminología joánica el juicio reprobatorio: cf. F. BÜCHSEL en *TWNT* III, 942.

trae voluntariamente a la oferta de salvación. De forma semejante, los réprobos de Mt 25,32ss lo son no porque el Señor los sitúe en tal estado, sino porque se han labrado su propio destino de condenación cerrándose a las obras del amor fraterno.

II LA TRADICION Y LA FE DE LA IGLESIA

La doctrina del infierno aparece en los más antiguos documentos de la época patrística [17]. En un primer momento los textos se limitan a seguir de cerca los lugares más conocidos del Nuevo Testamento. «No os hagáis ilusiones, hermanos míos. Los que corrompen una familia no heredarán el reino de Dios»; el corruptor de la fe «irá al fuego inextinguible» [18]. En la segunda carta a los corintios atribuida a Clemente Romano, se aplica a los incrédulos el texto de Mc 9,48: «su gusano no morirá y el fuego de ellos no se apagará» [19].

Con los apologistas se inicia un proceso de justificación racional de las penas infernales: Justino presenta el infierno de la fe cristiana como la más eficaz contribución a la pacífica convivencia y al orden social, al implicar esa doctrina que existe una justicia eterna que no dejará impunes los crímenes de los malvados [20]. Atenágoras sostiene que el pensamiento de un castigo eterno es un estímulo para la observancia de las normas morales [21]. San Ireneo y Minucio Félix [22] comentan la eternidad de las penas.

La unanimidad de la primera patrística se rompe con Orígenes. El teólogo alejandrino se apartará en dos puntos de lo que venía siendo comprensión generalizada del dato revelado. En primer lugar —es el punto de mayor importancia—, Orígenes pone en duda el carácter eterno de la condenación: los textos escriturísticos acerca de una muerte *eterna* cumplen una función conminatoria y las penas pretendidamente eternas son, en realidad, medicinales y, por tanto, temporales [23]. La razón de esta postura se encuentra en la tesis origenista de la permanente capacidad de opción, propia del alma en

[17] Cf A. FERNANDEZ, *La escatología en el siglo II* (Burgos), *passim*, G BARDY, en *L'Enfer*, 145-239, M RICHARD, «Enfer», en *DTC* V, sobre todo las col 47-83.

[18] IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Eph* 16,1-2 (D RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* [Madrid 1965], 456); cf 1 Cor 6,9, Mc 9,43

[19] RUIZ BUENO, 370.

[20] *I Apol* 12 y *II Apol* 9, en RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos* (Madrid 1954), 191s, 271s.

[21] *Legat* 31 (RUIZ BUENO, *Padres Apologistas* , 700-702).

[22] *Adv haer* 4,28,2 (cf. FERNANDEZ, 294-296), *Octavius*, 35

[23] *Contra Celso* 5,15, 6,26 (ed. RUIZ BUENO [Madrid 1967], 343s, 410s), cf *Peri Archôn* 2,10,6 (PG 11,238s), vid. al respecto J DANIELOU, *Origene* (Paris 1948), 274-281, R. TREVIJANO, «À propos de l'eschatologie d'Origène», en *Studia Patristica* XVI (1985), 268s.

cuanto principio espiritual, que da lugar lógicamente a una visión cíclica de la historia, en la que el destino de los individuos nunca puede estar definitivamente fijado.

No obstante, esta concepción de Orígenes no es enteramente coherente: en otros lugares parece inclinarse por la tesis de la apocatástasis [24]. En todo caso, el propio autor confiesa: «todas estas cosas las trato con gran temor y cautela, más teniéndolas por discutibles y revisables que estableciéndolas como ciertas y definitivas» [25]. Su testimonio en lo concerniente a esta doctrina no es tanto el del creyente cuanto el del filósofo. Con todo, la inmensa autoridad de que disfrutaba hizo que sus reservas influyesen sobre otros autores, principalmente sobre Gregorio Niseno [26]. La condena del llamado «sínodo *endemousa*» (DS 411=D 211) puso fin, el año 543, a la propagación de las opiniones origenistas, con lo que se restablece la unanimidad en lo tocante a la duración eterna del infierno [27].

El otro elemento nuevo se refiere a la naturaleza del fuego. Reaccionando —como lo había hecho en otros sectores de la fe— contra una inteligencia literalista de los textos bíblicos, Orígenes se opone a la concepción toscamente material de la pena del fuego. «¿Qué significa... la amenaza del fuego eterno...? Todo pecador enciende para sí mismo la llama del propio fuego. No que sea inmerso en un fuego encendido por otros y existente antes de él, sino que el alimento y la materia de este fuego son nuestros pecados» [28]. Así pues, el fuego infernal es símbolo del tormento interior del condenado, afligido por su propia deformidad y desorden. Lo que pueda haber de excesivamente restrictivo en esta interpretación [29] no impide reconocer en ella un saludable contrapeso a las concepciones hasta entonces dominantes, que se fijaban casi exclusivamente en el aspecto del tormento *físico,* descuidando el dato esencial: la pérdida de Dios.

Según Bardy, en efecto, habrá que esperar hasta San Juan Crisóstomo para hallar una mención *explícita* del estado de perdición como exclusión del reino de Dios [30]: «desde el momento en que alguien es condenado al fuego, evidentemente pierde el reino, *y ésta es la des-*

[24] *Peri Archôn* 1 6,1 3, 3,6,6 (PG 11,165,169,338), cf DANIÉLOU, *Message évangelique et culture hellénistique* (Tournai 1961), 381-390, H CROUZEL, «L'hades et la gehenna selon Origene», en *Greg* 1978, 291-331, ID , *Origene* (Paris 1985), 331-341

[25] *Peri Archôn,* 1,6,1.

[26] Vid. BARDY, 231ss.

[27] En Occidente, la ofensiva de San Agustín contra los «misericordes» los redujo al silencio, cf. MOIOLI, 145-147

[28] *Peri Archôn* 2,10,4 (PG 11,236)

[29] ¿Es posible reducir la situación del condenado a un mero conflicto interior, puramente *espiritual,* sin ninguna resonancia en su entorno material? Se volverá sobre este punto más adelante

[30] BARDY, 165

gracia más grande. Sé que muchos tiemblan ante el solo nombre de la gehena, mas para mí *la pérdida de aquella gloria suprema es más terrible que los tormentos de la gehena»* [31]. Que sea ésta, en verdad, la esencia de la muerte eterna, y no los castigos sensibles, había sido ya sugerido por San Agustín: «se dará la muerte sempiterna cuando el alma no podrá vivir *al no tener a Dios»* [32].

En los documentos del magisterio, la doctrina del infierno no aparece sino en época tardía. El hecho de que no se contenga en los antiguos símbolos de fe —mientras que la vida eterna es uno de los artículos más pronto insertado en ellos— corrobora cuanto se ha dicho más arriba sobre la no pertenencia de la muerte eterna al «evangelio» y la índole asimétrica de la escatología cristiana. Las primeras recensiones se encuentran en la llamada «Fides Damasi» (DS 72=D 16) y en el símbolo «Quicumque» (DS 76=D 40), documentos ambos datables en torno a los siglos V-VI.

En época medieval el concilio de Letrán IV emitió una profesión de fe contra la herejía albigense, en la que se estipula que los pecadores «recibirán... con el diablo una pena perpetua» (DS 801=D 429). Esta declaración responde al hecho de que los albigenses no admitían más estado penal que la encarnación; las almas pecadoras sufrirán tantas encarnaciones cuantas sean precisas para liberarse de sus culpas; la apocatástasis pondrá fin a estas encarnaciones sucesivas y entrañará la aniquilación de la materia. Como se ve, tales puntos de vista pueden considerarse como un neoorigenismo, y proceden (lo mismo que en Orígenes) de una cosmovisión dualista.

Un siglo más tarde, la constitución dogmática *Benedictus Deus* vuelve a tratar la doctrina del infierno, después de haber expuesto la concerniente a la visión de Dios: «las almas de los que mueran en pecado mortal actual... descienden al infierno, donde son atormentadas con penas infernales» (DS 1002=D 531). Este texto impone dos observaciones. Ante todo, que no se precisa en qué consisten las «penas infernales»; teniendo en cuenta que en el contexto precedente se ha definido la vida eterna como visión inmediata de Dios, es lícito suponer que dichas penas consistirán (fundamentalmente al menos) en el completo y definitivo distanciamiento de Dios [33]. En segundo lugar, merece notarse que el lenguaje empleado por la constitución al referirse a la vida eterna da por supuesta la existencia *de hecho* de bienaventurados. *No ocurre lo mismo en lo tocante a la muerte eterna;* su facticidad se hace depender de una condición (que alguien

[31] *In Matth. Hom.* 23,7.8 (PG 57,317).

[32] *De Civ. Dei,* 21,3,1 (PL 41,710).

[33] Que la pena del pecado sea «la carencia de la visión de Dios» había sido ya señalado por Inocencio III (DS 780=D 410); el pecado a que se refiere es el original; lo mismo valdrá *a fortiori* del pecado personal.

muera «en pecado mortal actual»). No se define, por tanto, *la realidad fáctica* de la perdición, sino su *posibilidad*, realizable si se cumple la condición previamente estipulada.

La constitución *Lumen gentium* ha tocado el tema del infierno transcribiendo diversos textos del Nuevo Testamento (LG 48). El *textus prior* no mencionaba la muerte eterna; ésta se introdujo en el texto definitivo a petición de varios Padres, y es presentada como una posibilidad que ha de estimularnos a la constante vigilancia. En cambio se rechazó otra petición, que deseaba ver afirmada la existencia *de hecho* de condenados [34].

III. REFLEXIONES TEOLOGICAS

El examen de la doctrina del infierno en la Escritura y la fe eclesial confirma el aserto con que se encabezaba el presente capítulo: el único fin de la historia es la salvación; ésta es, por consiguiente, el objeto propio de la escatología. Quien equiparase la promesa del cielo con la amenaza del infierno, como si ambas cosas, la vida y la muerte eternas, gozasen de los mismos derechos de ciudadania en el ámbito de la fe cristiana, deformaría el horizonte evangélico. Fiel a ese horizonte, la Iglesia, que se cree autorizada a proclamar la salvación definitiva de muchos de sus miembros —las canonizaciones no son otra cosa—, no ha osado jamás emitir paralelamente un veredicto de condena definitiva [35].

Así pues, el punto de partida para una concepción teológica de la muerte eterna ha de ser *su no procedencia de la voluntad de Dios;* desde ahí habrá de verificarse la posibilidad de comprender el infierno como la sanción inmanente de la culpa. De esta suerte se hace justicia a las enseñanzas de la revelación y se alcanza, a la vez, una mayor credibilidad en la presentación de la doctrina.

1. **El infierno, creación del hombre**

Las declaraciones bíblicas antes reseñadas sobre la bondad de Dios y su creación, así como sobre su voluntad salvífica, prohíben atribuirle responsabilidad directa en la existencia de un estado de perdición. *El infierno no es creación de Dios.* La voluntad divina respecto a él es idéntica a su voluntad respecto al pecado, supuesto que la muerte eterna

[34] A. DOS SANTOS MARTO, *Esperança cristá e futuro do homem* (Porto 1987), 171 y nota 48; 226.

[35] R. TROISFONTAINES, *«...J'entre dans la vie»* (Paris 1963), 156; CROUZEL, «Apocatástasis», en *SM* I, 331.

no es sino el fruto del pecado. Ahora bien, es evidente que Dios no puede *crear* ni *querer* el pecado. Luego tampoco puede crear o querer el infierno [36]. El cielo sólo puede existir como don de Dios; el infierno sólo puede existir como fabricación del hombre. El problema teológico de la muerte eterna es, en suma, el problema teológico de las reales dimensiones de la libertad humana [37].

La pregunta sobre la facticidad del infierno se resuelve, pues, en otra equivalente: ¿es el hombre suficientemente libre para pecar *mortalmente?* ¿Puede el hombre cometer acciones *mortales de necesidad,* realizar su existencia como un *no* inconmovible a la interpelación divina? Porque, como se acaba de señalar, únicamente en ese caso es factible (para él) el infierno. Y es justamente aquí donde se localiza hoy la contestación radical a la doctrina de la muerte eterna [38]; el concepto *ético* de culpa tiende a ser canjeado en ciertas corrientes antropológicas por el concepto *técnico* de error [39]. Pero las secuelas de este trueque son inevitables... y nefastas: *culpa-responsabilidad-libertad* es una tríada inescindible; el no culpable es el no responsable; el no responsable es el no libre. De modo que se comienza negando el eslabón más impopular, la categoría *culpa;* sería imperdonable torpeza empezar por la negación de un valor en alza, como es la libertad. Pero dicha negación, tácita o expresa, no se hace esperar [40]. Despejado así el terreno de tan embarazosas nociones, la doctrina que nos ocupa se ve desposeída de todo fundamento; refutarla, e incluso ridiculizarla, es ahora un juego de niños.

La fe cristiana cree en la libertad y responsabilidad del hombre, porque cree en su condición de persona [41]. Cree por ende en la posi-

[36] La Iglesia ha rechazado la tesis del predestinacionismo cuantas veces ha aparecido en la historia (desde el siglo V, con Lúcido, hasta el calvinismo y el jansenismo), es decir, ha condenado como herética la atribución a Dios de una voluntad *positiva* de condenación (cf K RAHNER, «Predestinacion», en *SM* V, 533s)

[37] La consabida objeción de que «Dios es demasiado bueno para que el infierno exista» olvida cuanto acaba de decirse, esto es, que para que haya infierno no es preciso que Dios lo quiera o cree, basta que exista el hombre que opte por una vida sin Dios, cf JOURNET, 64.

[38] Y.M. CONGAR, *Amplio mundo mi parroquia* (Estella 1965), 121ss

[39] Vid. una modélica exposición y defensa de este punto de vista en B F. SKINNER, *Walden Dos* (Barcelona 1980), 189-192 Cf C DIAZ, *Corriente arriba* (Madrid 1985), 131ss

[40] Véase de nuevo SKINNER, o c , 284-286 (« ..niego rotundamente que exista la libertad»)

[41] Apurando mas el aserto la fe cristiana cree que todos somos responsables de todos Ya lo decia el cristianísimo Dostoyevsky «todos somos responsables de todo, y yo más que nadie» (cit por C DIAZ, o c , 67, 130) Vid en JOURNET, *Le mal Essai theologique* (Bruges 1962), 205, un penetrante texto de Berdiaev en el que, entre otras cosas, se lee· «si afirmamos sistematicamente la personalidad y la libertad, desembocamos en la posibilidad del infierno Es fácil sobrevolar la idea del infierno, pero de este modo nos son retiradas la personalidad y la libertad» Cf asimismo P TILLICH,

bilidad del mal uso de la libertad, lo que llamamos *culpa* o *pecado*. Con todo, aun supuesta como posible una responsabilidad culpable, cabe preguntarse todavía si tal capacidad de culpa incluye el caso límite denominado *pecado mortal*, acción conducente a la *muerte*, en el sentido teológico del término; si el hombre es libre hasta el punto de poder autodeterminarse responsablemente en la dirección de un *no* irrevocable a Dios.

La doctrina de la muerte eterna responde afirmativamente: el *no* a Dios es posible; la libertad humana es capaz de ese *no;* la muerte eterna es, pues, una posibilidad no meramente especulativa, sino real.

Para pensar así, la fe cristiana tiene al menos dos buenas razones. Una, *la seriedad de la actual economía de la gracia.* La gracia, la amistad con Dios, no se impone por decreto; se ofrece libremente, corriendo el riesgo de ser libremente rehusada. Pues bien, en la posibilidad *real* —que ningún creyente negará— de un *sí* libre a Dios, se contiene la posibilidad real del *no;* sin ésta, aquélla sería insostenible. La fe tiene, pues, que hablar de la muerte eterna cual posibilidad real, so pena de minar los fundamentos mismos de la entera economía salvífica. Silenciar el infierno, oponerle una censura o un veto sistemáticos, lleva aparejado el desfigurar irreparablemente el cielo, sustituyendo el diálogo Dios-hombre, la concurrencia de dos libertades protagonistas, por el monólogo de Dios, el *diktat* hegemónico de una libertad autocrática y solitaria. Dicho brevemente: la escatología cristiana tiene que vérselas con la posibilidad-infierno (aunque no sea éste el *tema* de su mensaje) porque en ella «no se revela una teoría, sino que se nos convoca a una decisión» [42].

La otra razón nos viene suministrada por la experiencia. Esta registra la existencia actual del *no* a Dios en la forma del *no* a la imagen de Dios [43]. Los condenados de Mt 25,31ss se sorprenden al verse acusados de no haber socorrido al Señor («Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento...?»); la respuesta es que lo que dejaron de hacer con «los pequeños» dejaron de hacerlo con él. Desde esta óptica, la cuestión planteada (si se dan o no acciones y actitudes que conducen a la *muerte)* debe responderse afirmativamente. No se puede negar la existencia de situaciones *objetivas* de pecado (social

Teología sistemática II (Barcelona 1973), 52, 88, C. DÍAZ, o. c., 135 («el rechazo de la culpabilidad es una manifestación palpable del rechazo de la dimensión completa de la persona»).

[42] P. MAURY, *L'eschatologie* (Genève 1959), 84, cf. G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé* (París 1975), 182: «¿quién puede garantizar, sin destruir el mismo amor, que el amor realmente ofrecido no puede convertirse en un amor libremente rehusado?»

[43] Es difícil concebir una negativa *explícita y directa* del hombre a Dios (salvo en el caso de una arrogancia casi satánica, psicológicamente poco probable). El que no cree en él, no incurrirá normalmente en la incongruencia de rechazarlo. Y el que cree ¿cómo se atrevería a hacerlo?

e individual). Pues bien, tales situaciones demandan una responsabilidad *subjetiva,* localizable en el ser humano que está afirmando su yo frente a (y contra) Dios, atemática e implícitamente alcanzado en la mediación del prójimo; que está optando por una existencia sin Dios. Una ojeada a la historia —incluida la de nuestros días— mostrará que hay hombres animados por una voluntad de negación del prójimo, que no dudan en construir su vida sobre la violencia inferida, en sus más diversas manifestaciones, al que debería ser tratado como hermano. En el laberinto de las responsabilidades interdependientes, los tribunales de la historia no siempre podrán individuar su rastro. Mas tales responsabilidades existen, o, lo que es lo mismo, el pecado (la negación culpable de Dios) existe [44]. En resumen: *existe el pecado; luego puede existir el infierno.* De la facticidad de aquél se sigue la real posibilidad de éste.

Por eso, a los que dicen no poder creer en *el* infierno habría que preguntarles si tampoco creen en *los* infiernos actualmente vigentes. Quienes reconozcan que se dan en la historia, con una constancia de pesadilla, situaciones auténticamente infernales, deberán admitir la aptitud del hombre para instaurar y consolidar lo que la fe llama *infierno:* una situación de malversación de lo humano, de perdición. Si existen los infiernos intrahistóricos, puede existir el infierno metahistórico; en aquéllos está hecho el ensayo general de éste, están ya dados sus ingredientes básicos.

No se olvide que *estamos hablando de posibilidad, no de facticidad.* El paso de una a otra no le es lícito darlo al teólogo, ni siquiera a la Iglesia [45]. Los cristianos no podemos excluir categóricamente que la

[44] A estas consideraciones son especialmente sensibles los teólogos de la liberacion, en América Latina, el cúmulo de injusticias e indignidades hace nítidamente perceptible la realidad del *no* culpable a Dios «Esta posibilidad histórica (del infierno) yace hoy bajo la conjura del silencio .. A los burgueses no les gusta el infierno Saben que, si el infierno existe, serán los primeros inscritos en la lista En cambio, si nos colocamos en la perspectiva de los pobres..., deberemos admitir que si el infierno no existiera seria preciso inventarlo» (P TRIGO, *Creación e historia en el proceso de liberación* [Madrid 1988], 281, citando a J COMBLIN) Cf analogamente LIBANIO-BINGEMER, 253ss.

[45] «Ni en la Escritura ni en la tradición de la fe catolica se dice con certeza de un ser humano, sea cual fuere, que se encuentra realmente en el infierno» VON BALTHASAR, *L'Enfer* , 10, citando el *Catecismo alemán de adultos* de 1985 «La Iglesia no ha dicho jamás de un hombre concreto que estaba condenado». J AUER, *Siehe, ich mache alles neu* (Regensburg 1984), 7 Quizá el reparo más consistente contra el paso de la posibilidad a la facticidad sea el que VON BALTHASAR describe así: «si yo viese desde el cielo a mi madre o a mi mejor amigo en las torturas eternas», ¿podría seguir siendo feliz? Más aún: «Dios ¿cesa de amar a los condenados, siendo así que su Hijo ha muerto por ellos?» *(L'Enfer* , 45-49) NOCKE (o c , 171) formula la dificultad lapidariamente «¿puede haber cielo, mientras haya infierno?» No es posible ignorar el gravísimo peso de estos interrogantes, tampoco lo es dejarse vencer por el y remitirse, para su respuesta, a la tesis de la apocatástasis, que se valorará mas adelante

gracia va a triunfar de hecho (por supuesto, respetando la libertad humana) en todos y cada uno de los casos, que el mortalmente pecador va a dejarse tocar por la misericordia perdonadora de Dios para «convertirse y vivir». No tenemos derecho a excluirlo; pero tampoco tenemos derecho a exigirlo. Lo único que podemos —y debemos— hacer es esperar y rogar a Dios para que así sea. Nos es lícito nutrir, no ya la certeza, pero sí la esperanza de la salvación de todos [46].

2. La estructura de la muerte eterna

Suponiendo que la posibilidad-infierno se realice *de hecho*, ¿en qué consistiría? Toda vez que la muerte eterna no es sino el pecado mortal consolidado y produciendo sus frutos, bastará recordar cuáles son los rasgos constitutivos de éste para tener un diseño fiable de aquélla.

El pecado es, ante todo, el *no* a Dios. Luego el infierno será la existencia sin Dios. Esta es su esencia, como la comunión con Dios era la esencia de la vida eterna. Procede advertir que todavía no tenemos experiencia de lo que esto significa. Durante nuestra existencia terrena, Dios no está nunca tan lejos que no podamos darle alcance; incluso para el pecador (sobre todo para el pecador: cf. las parábolas del perdón de Lc 15) él es aquel que no quiere su muerte, sino «que se convierta y viva», que «está a la puerta y llama» (Ap 3,20).

Esa permanente disponibilidad divina para la oferta de salvación hace que la experiencia de su lejanía en el tiempo sea inconmensurable con la que se dará en la eternidad; el infierno inaugura una vivencia rigurosamente inédita. En realidad, todavía no sabemos lo que es vivir sin Dios; ser hechos para él y no poder llegar a él; percibir lo que representa el centro de atracción del entero dinamismo humano como fuerza repulsiva; perder de este modo el sentido de una existencia que ya no tiene objeto.

Además de un *no* a Dios, todo pecado es siempre (según se ha constatado ya) un *no* a la imagen de Dios, ruptura de la comunión interhumana por la vía de la afirmación egocéntrica del propio yo. El infierno será, pues, la no-ciudad, el no-pueblo: soledad, y no comunidad. El que había optado por sí mismo, y por nadie más, se tiene

[46] VON BALTHASAR, *L'Enfer*, 25 «creo poder esperar que la luz del amor divino será finalmente capaz de atravesar toda oscuridad y todo rechazo del hombre», cf ibid., 59-67 («El deber de esperar por todos») Lo mismo piensa RAHNER: «como cristiano, el hombre tiene el derecho y el "deber" sagrado de esperar que la historia de la libertad tendrá para el y *para todos los demás* un desenlace feliz» (*Fe cristiana y sociedad moderna* 23 [Madrid 1987], 137) Cf también O GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Madre y muerte* (Salamanca 1993), 115

finalmente a sí mismo, y a nadie más [47]. El egoísmo pecador atomiza la existencia, apresando al hombre en el cerco de una inviolable clausura. La soledad infernal conlleva el silencio; la imagen ominosa del único lenguaje posible en el infierno es «el crujir de dientes» de los textos sinópticos, el sonido inarticulado, no significativo, no comunicativo.

En fin, el pecado es un *no* a la armonía de la realidad, introduce un germen de çaos en el cosmos, corrompe la creación. Pues bien, en la nueva creación, centrada en Dios (que será «todo en todas las cosas»: 1 Cor 15,28) y ordenada en torno a ese centro unificador, el pecador no encontrará su sitio; experimentará el mundo, no como albergue acogedor de la existencia, sino como medio inhóspito que lo asedia y oprime sin tregua y del que no puede, empero, evadirse, porque a él lo liga su mundanidad constitutiva. Lo que la teología clásica llamó *poena sensus* [48] sólo puede entenderse así, como la resonancia en el réprobo de la inversión (causada por su pecado) del orden natural de la creación [49].

Todo lo que antecede (el infierno como lejanía de Dios, como soledad, como vecindad opresiva del mundo) podría sintetizarse en la afirmación siguiente: *la muerte eterna es la sanción inmanente de la culpa* [50]. Concebirla como una serie de penas impuestas desde fuera no sólo volvería a plantear la cuestión de una eventual causalidad positiva de Dios en su existencia, sino que significa una concesión a antropomorfismos inaceptables, basados en la analogía del castigo-venganza infligido por un juez que fija penas discrecionales y extrañas al delito mismo. Lo que impropiamente se ha llamado con frecuencia «castigo divino» no es tal; Dios no necesita crearlo, porque late ya en la estructura ontológica del pecado y del pecador. Es el fruto consumado de un proyecto de vida autárquica, autosuficiente, egolátrica.

[47] Es preciso, pues, invertir el celebre *dictum* de SARTRE «el infierno son los otros» No, el infierno es la ausencia de los otros Cf J RATZINGER, *Introduccion al cristianismo* (Salamanca 1971), 261s, 273, JOURNET, en *Christus vor uns*, 64, A WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches* (Frankfurt a M 1962) (2.ª ed), 91

[48] La incidencia del exterior del condenado sobre su vivencia interior Acerca del porque de esta denominacion, vid MOIOLI, 150

[49] Esta interpretación de la *poena sensus* es hoy común, vid CONGAR, *Amplio mundo*, 117s, REMBERGER, 80s, WINKLHOFER, 101ss, RATZINGER, «Holle», en *LTK* V, 449, MOIOLI, 142, etc En realidad es esta la unica interpretacion capaz de sustituir la insostenible tesis de que Dios ha creado algo exclusivamente para torturar Por lo demás, de esta forma se entiende tambien la peculiar «espacialidad» del infierno, este es, mas que una circunscripcion local, una relacion deformada con la creacion, un pervertido ser-en-el-mundo

[50] RAHNER, «Culpa, responsabilidad, castigo en la vision de la teologia católica», en *ET* VI, 233-255 (p 252ss)

IV. LAS CUESTIONES DISCUTIDAS

Cuanto se ha dicho hasta aquí refleja el consenso mayoritario de la teología contemporánea sobre nuestro tema. Al margen de ese consenso, y como hipótesis alternativas al mismo, nos encontramos con dos teorías, viejas conocidas en la historia de la doctrina, que vuelven a ser barajadas hoy por algunos teólogos: apocatástasis; (auto)aniquilación.

1. **Apocatástasis**

La tesis de la apocatástasis [51] es sostenida en nuestros días por algunos teólogos ortodoxos [52]. En la teología protestante, y desde una perspectiva exegética, la defiende W. Michaelis [53]; teólogos sistemáticos como Althaus y Brunner convienen, por el contrario, en que la apocatástasis significaría la absorción del poder humano de decisión en una arbitraria decisión divina y la negación práctica, por ende, de la gravedad y seriedad del juicio de Dios [54]. Maury se muestra aún más categórico: «tenemos que rechazar la doctrina falsamente evangélica, como aquella de Orígenes, del restablecimiento de todas las cosas, que sería en último análisis el restablecimiento de todo pecado» [55].

El pensamiento de Barth es más difícil de precisar. He aquí un texto representativo: «*¿apokatástasis pánton?* No, pues la gracia que a la postre alcanzase y abrazase a todos y cada uno no sería la gracia libre, no sería la gracia divina. Pero ¿podría serlo si nosotros pudiésemos impedirle en absoluto hacer esto (reconciliar a todos)?» [56]. Como contraste, valga este otro texto: «quien no cree en la apocatástasis es un buey, pero quien la enseña es un asno» [57].

[51] Para el actual estado de la cuestión, vid W BREUNING, «La doctrina de la apokatástasis», en *RCI* (1981), 55-68, L SCHEFFCZYK, «Apocatástasis. fascinación y aporia», *RCI* (1985), 85-95; J R GARCIA-MURGA, «¿Dios de amor e infierno eterno?», en *EstEcl* (1995), 3-30, TORRES QUEIRUGA, 96-105

[52] M BORDONI-N CIOLA, *Gesù nostra speranza* (Bologna 1988), 126-129

[53] *Die Versohnung des Alls* (Bern 1950), desde la misma perspectiva la refuta P GRELOT, *Le monde à venir* (Paris 1974), 120 «ningún texto de Escritura aporta el menor fundamento» (a la apocatástasis)

[54] P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge* (Gutersloh 1964) (9.ª ed), 187-196, BRUNNER, 197ss

[55] O c , 85

[56] *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes* (Zollikon 1947), 8

[57] *Dogmatik im Dialog* I (Gutersloh 1973), 314 Sobre Barth y la apocatastasis, vid. H WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes* (Munchen 1977), 71ss, 95ss (con las referencias bibliograficas de los textos barthianos), W KRECK, *Die Zukunft des Gekommenen* (Munchen 1966), 142ss, TORNOS, 231-234.

En el lado católico, ciertos círculos integristas han endosado a von Balthasar el patrocinio de esta tesis. La acusación es manifiestamente injusta. Defender el deber y el derecho de *esperar* la salvación de todos (obviamente, antes de que se consolide la situación de perdición, esto es, por una acción de la gracia en el *homo viator)* no es enseñar la apocatástasis [58].

Un primer reparo a esta teoría consiste en la ambigüedad que la aqueja, al extrapolar ilegítimamente el dato revelado de la salvación universal; lo que es predicable del conjunto de la humanidad como *todo unitario,* no tiene por qué serlo *necesariamente* de todos y cada uno de los individuos que la componen, so pena de lesionar sin remedio la objetividad de un orden fundado sobre la facultad de respuesta libre de sus destinatarios. Facultad que funda la segunda y decisiva objeción: Dios no puede salvar al hombre sin el hombre, la gracia divina no puede operar sin el concurso de la libertad humana. El Dios que proclama un indulto general tras un período (?) de «infierno», vaciándolo en un unilateral golpe de mano, es el mal perdedor que se reserva una carta trucada para exhibirla si el juego se tuerce, flexionando la historia a su antojo hacia una especie de fatalismo soteriológico según el cual, haga lo que haga el hombre, su suerte está echada de antemano. Es a esta comprensión totalitaria de la historia de salvación [59] a lo que se opone la fe cuando deja abierta la posibilidad *real* de la muerte eterna. Pues «el amor de Dios... no puede actuar contra su propia esencia atropellando simplemente el no-querer del otro para salvarle» [60]; «la salvación divina *sólo* puede salvar lo que la libertad humana le permite» [61].

Cerca de la teoría que comentamos se situarían dos propuestas recientes. H. Küng [62] parece inclinarse por reconocer a Dios una potestad sobre «la eternidad del castigo del infierno», que «quedaría subordinada a Dios, a su voluntad y a su gracia». Sobre una progresiva mitigación de las penas infernales especularon ya los llamados «patres misericordes» de los siglos IV-V. Mas no se ve cómo sostener esta opinión sin responsabilizar a Dios de la situación-infierno y sin reincidir en la vieja concepción de la *pena* como algo extrínseco y sobreañadido a la culpa; el infierno deja así de ser creación exclusiva del hombre, contrariamente a cuanto se ha venido exponiendo en este capítulo [63].

[58] Cf. del propio VON BALTHASAR el cap 8 de *L'Enfer*, 69-92 («Apokatastasis»), vid también TORRES QUEIRUGA, 99s y nota 37, KEHL, 297s.

[59] TORRES QUEIRUGA la califica acertadamente de «verticalismo teocéntrico» (o c, 98).

[60] KEHL, 295

[61] TORRES QUEIRUGA, 103.

[62] O.c., 228s, 236-240

[63] Con razón advierte MOIOLI, 147, que estamos ante «una solución de compromi-

Una segunda propuesta, más original y sugestiva, es la de J.S. Sachs [64]; admitiéndose la posibilidad real del *no* humano a Dios, y por tanto de la perdición, lo que se cuestiona es que ese *no* pueda consolidarse definitiva e irrevocablemente, como en cambio se consolida el *sí*. La razón es que, en el caso del *sí*, la irrevocabilidad no procede de la libertad humana, sino de la gracia divina, que obviamente no actúa en el caso del *no* [65]. Así pues, el condenado puede persistir en su *no* a Dios; en tanto se empeñe en él, su libertad no habrá fraguado definitivamente; está, por así decir, atrapada y bloqueada en el proceso-muerte, que rebasaría cuando escogiese a Dios.

El planteamiento de Sachs pivota sobre una determinada concepción de la libertad humana que cuestiona su capacidad para autodeterminarse definitivamente en orden al fin último. Puesto en estos términos, el problema ha de sustanciarse en el marco de la antropología teológica, no en el de la escatología. Diferirlo hasta ésta para acuñar la tesis defendida por Sachs hace que tal tesis adolezca de la fragilidad propia de toda explicación *ad hoc*. Dicho en otros términos: hay que acceder a nuestra cuestión equipados con una teoría consistente de la libertad, en vez de confeccionar esa teoría presionados por las dificultades de la propia cuestión.

Uno de los teólogos que más ha trabajado esta teoría de la libertad es, sin duda, Rahner, a quien (por cierto) Sachs cita frecuentemente. Pues bien, para el teólogo alemán no ofrece duda que la libertad humana, entendida como «libertad entitativa» (o *Seinsfreiheit*), está constitutivamente habilitada [66] para optar definitivamente,

so», y que «sería mas lógico llegar a la apocatastasis», pues el problema de la condenacion no es «reducible a terminos cuantitativos, el verdadero problema es cualitativo»

[64] «Current Eschatology. Universal Salvation and the Problem of Hell», en *Theological Studies* (1991), 227-254 (sintetizado en *Selecciones de Teologia* [1992], 339-353)

[65] Ibid., 247s. Sachs ha advertido previamente que no le consta que la capacidad humana de rechazar a Dios definitiva e irrevocablemente haya sido objeto de una definicion dogmatica. Desde luego no lo ha sido explicita y directamente. Pero la afirmacion de tal capacidad ¿no esta contenida en la afirmacion *dogmatica* de la eternidad del infierno? Naturalmente, si se niega caracter vinculante a esta, decae aquella. Pero no sin incurrir en una abultada peticion de principio

[66] «Constitutivamente»: antes que intervenga el factor sobrenatural, el hombre ha sido creado de tal suerte que es capaz de autodeterminarse en orden al fin, de llegar a ser *el mismo*, de realizarse. Obviamente, en el presente orden sobrenatural, cuando tal autodeterminacion se mueve en la direccion de la divinizacion, no le es posible a la libertad *sola*, es precisa la gracia. Pero habria que probar que, si la opcion apunta a la direccion opuesta, no puede ser irrevocable porque no cuenta con la gracia. Limitar al orden de la elevacion sobrenatural la aptitud para la opcion definitiva ¿no es ignorar o minusvalorar el orden de la creacion? Notese, en fin, que una cosa es afirmar que la libertad humana no es capaz de decir sí a Dios definitivamente sin la gracia (lo que es muy cierto), y otra afirmar que el hombre es capaz de decir sí a Dios definitivamente

para conferir al yo un semblante indeleble [67]. Y ello vale, según Rahner, *también* para el caso del *no* a Dios: «la eternidad del infierno puede y debe explicarse hoy... como *consecuencia*... de la obstinación..., la cual a su vez proviene de la naturaleza de la libertad y no está en contradicción con ella, puesto que la libertad es voluntad y posibilidad de poner lo definitivo, y no la posibilidad de una revisión siempre renovada de las decisiones» [68].

2. ¿(Auto)aniquilación?

La interpretación del infierno como aniquilación del pecador puede entenderse de dos modos: *a)* como efecto de una acción positiva de Dios, procedente bien de su justicia vindicativa (?), bien de su misericordia (que dispensaría una suerte de eutanasia activa al enfermo incurable que es el pecador obstinado); *b)* como pura y simple autoaniquilación: quien ha recibido el ser por creación depende ontológicamente del creador; rechazar a éste, ignorar la relación de dependencia radical que ha hecho posible la vida, para cobrar una independencia a todas luces ilusoria, es disolver la soldadura que empalma la existencia creada con su fuente y origen. Cortada así la comunicación vital, el resultado no puede ser sino *la muerte,* en el más propio y preciso sentido del término; sin el sustentáculo del Ser, los seres son succionados por la nada [69].

La versión *a),* defendida en el pasado por diversas herejías, es insostenible. Como hemos visto repetidamente, la Escritura no se cansa de repetir que no es Dios quien quiere la muerte del hombre, al que ha creado como persona, esto es, como valor absoluto [70]; si

solo por la gracia, esto ya no es cierto Pues ese sí no es efecto de la gracia *sola,* sino de la libertad *y* la gracia Hay, pues, en la libertad una radical capacidad para generar definitividad, que esa capacidad no se baste a sí misma (como es fácil comprender) cuando la definitividad de que se trata es la que nos diviniza, no demuestra que tampoco sea suficiente cuando se trate de la definitividad contraria Al menos este nuevo paso debería ser razonado mas convincentemente de cuanto lo hace Sachs

[67] Vid. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1965), 32ss, «Dignidad y libertad del hombre», en *ET* II, 245-274, «Teología de la libertad», en *ET* VI, 210-232, «Ewigkeit aus Zeit», en *SzTh* XIV, 422-434 Cf GARCÍA-MURGA, 20-22

[68] RAHNER, «Infierno», en *SM* III, 906 En todo caso, el problema planteado aquí por Sachs volverá a ocuparnos cuando tratemos el tema de la muerte como fin irrebasable de la condición itinerante del hombre

[69] El Vaticano II expresa esta idea con insuperable concisión y justeza «creatura sine creatore *evanescit»* (GS 36,3)

[70] Es esta razón, y no la remisión a una supuesta «inmortalidad natural» cuya defensa me atribuye TORRES QUEIRUGA (o c., 80, nota 16), la que esgrimo en *La otra dimensión* (Santander 1994) (5.ª ed), 267, para cuestionar la versión *a)*

procediese a su aniquilación, estaría contradiciendo su designio original sobre él [71].

La cuestión se centra, pues, en la variante *b)*: no acción aniquiladora de Dios, sino *autoaniquilación*, suicidio metafísico del pecador. Esta versión se hurta al supuesto que hace inaceptable la versión *a)* —Dios, aniquilador de una criatura querida por él como valor absoluto—, y es la que cuenta hoy con diversos partidarios [72]. En ella se explican bien varios rasgos constitutivos de la muerte eterna: la exclusión de la comunión con Dios (la *no-vida)*, su índole irrevocable y definitiva (la *eternidad)*, su génesis en la culpa humana, y no en la voluntad divina (infierno como creación del hombre, no de Dios). Queda sin embargo abierto un interrogante: a más de la exclusión de la vida eterna (que seguramente ha de considerarse como la esencia de la situación de perdición), los textos bíblicos y magisteriales ¿no inducen a pensar en una cierta positividad de tal situación, que consistiría por tanto en algo más que en la mera reducción a la nada?

Si una adecuada hermenéutica de estos textos muestra la compatibilidad de la teoría propuesta con ellos [73], entonces no debería tenerse por dogmáticamente inviable [74], lo que en ningún caso puede decirse de la tesis de la apocatástasis.

[71] «La creación por Dios implica un *sí* irrevocable del Creador a su criatura libre, una fidelidad inquebrantable de Dios a ella. Esta afirmacion por Dios confiere el fundamento ontologico a la existencia del ser humano , prestándole una "positividad" inextirpable, entitativa » (KEHL, 295)

[72] De parte protestante, entre otros, E JÜNGEL, *Tod* (Stuttgart 1974), 117-120 (duramente refutado por el también protestante F. HEIDLER, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele* [Gottingen 1983], 122-139), previamente, ALTHAUS, 188ss, había rechazado la hipotesis Del lado católico se declaran partidarios de la autoaniquilación T -G SARTORY, *In der Holle brennt kein Feuer* (Munchen 1968), A SCHMIED, «Ewige Strafe oder endgultiges Zunichtwerden?», en *ThGe* (1975), 178-183, M.F. LACAN, «Le mystere de l'enfer», en *Revue Cath Intern Communio,* julio-agosto 1979, 76-81, J PERRIN, «A travers la mort l'Esprit nous recrée pour la vie sans fin», en *NRTh* (1981), 58-75, A TORNOS, *Escatologia* II, 226-231, E SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios* (Salamanca 1994), 210-215, ID , *Soy un teólogo feliz* (Madrid 1994), 101s, M.E BOISMARD, *Faut-il encore parler de résurrection?* (Paris 1995), 164ss (coincide con el en este punto P MASSET, en *NRTh* [1996], 264).

[73] Lo que ciertamente no es empresa fácil El propio Tornos reconoce, por una parte, que los autores biblicos no se imaginaron nunca «una especie de aniquilacion de los difuntos eso no se les ocurriría siquiera, no cabía en sus conceptos» *(Esperanza y más allá en la Biblia* [Estella 1992], 89), por otra, que «la tradición de fe es lo que presenta mayores dificultades para la fundamentación teológica de esta linea explicativa, tanto si se toma esta tradicion de fe en sentido amplio (lo que han creido los fieles a lo largo de los siglos), como si se la toma en los documentos del magisterio» *(Escatología* II, 229s).

[74] Debo disentir, por tanto, de «la mayor parte de los teologos católicos», que (advierte TORNOS, *Escatología* II, 226) la consideran «inadmisible y herética» ¿No ocurrirá que la consideran así (añado yo) porque están pensando en la version *a),* esto es, en una aniquilacion procedente de la acción positiva y directa de Dios?

De todas formas, sobre la validez de la autoaniquilación pende todavía otra dificultad, de carácter más especulativo: la radical dependencia de Dios por parte del hombre ¿se tiene en pie si éste termina por poder dar buena cuenta, él solo, de su vida? ¿Cabe otorgar al ser humano la total disponibilidad sobre algo que él no se ha dado, sino que ha recibido; de lo que, por consiguiente, no es dueño y señor, sino mero administrador y gestor? «¿Puede una libertad *finita* y, por tanto, *condicionada* tener una opción tan *absoluta* que la lleve a escoger la *nada?»* [75]. Y todavía: ¿es a la postre más *humana*, más congruente con el misterio de un ser querido por Dios como valor absoluto [76], la hipótesis de la autoaniquilación, o la doctrina de una supervivencia pervertida y malograda, pero exigida por la naturaleza misma de la libertad y del ser personal, que tienden, como se ha dicho más arriba, a la consecución del proyecto existencial elegido? A este propósito resulta muy expresiva la reflexión de Unamuno: «prefiero el fuego eterno del infierno al frío absoluto de la nada» [77].

* * *

Para concluir: magnificar en la predicación y la catequesis cristianas —como se ha hecho hasta fechas relativamente próximas— la doctrina de la muerte eterna, dispensándole el rango de verdad primera y fundamental, representa una distorsión intolerable del evangelio, que es *buena noticia,* anuncio de salvación, y no propuesta simétrica de salvación/condenación. Mutilar a este evangelio de las admoniciones sobre la posibilidad real de la no salvación es una manipulación ilegítima de la palabra de Dios, que no ha sido proferida para ser juzgada por los hombres, sino (Jn 12,47s) para juzgarlos; para que, frente a ella, los seres humanos se autodiluciden y autodisciernan. Para que, en suma, se definan y se logren como personas responsables de su destino.

[75] TORRES QUEIRUGA, 83 Habiéndose desmarcado de la apocatástasis y haciéndolo ahora de la autoaniquilación, el teologo gallego propone, a modo de tercera vía, un infierno como «condenación de lo malo que hay en cada uno», Dios «salva cuanto puede, cuanto la libertad humana le permite Dado que ésta no es total, *Dios salva aquel resto de bondad que parece no poder quedar nunca anulado por ninguna acción mala»*. Así pues, se salvará «lo bueno que hay en cada uno, y se perderá, anulándose, lo malo» (ibid , 83, 87) Si la he entendido bien, la hipótesis me sugiere unas cuantas preguntas ¿cómo y cuándo se produce esta operación de extirpación del mal? ¿Mientras el hombre versa *in statu viae,* o una vez instalado *in statu termini?* ¿La realiza Dios unilateralmente? La hipótesis ¿no termina dando la impresión de que, en realidad, *el infierno es el purgatorio?* (sobre todo si éste se concibe, según se verá en un próximo capítulo, no como magnitud temporalmente extensa)

[76] Recuérdese la sentencia de Lutero «aquel a quien Dios habla, *sea en ira* »

[77] Citado por TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación* (Madrid 1979), 69, cf ID , *¿Qué queremos decir* ?, 77, nota 10

CAPÍTULO IX

LA MUERTE

BIBLIOGRAFIA

M. BORDONI-N. CIOLA, *Gesù nostra speranza* (Bologna 1987), 191-222; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Münster 1969) (2.ª ed); E. JUNGEL, *Tod* (Stuttgart 1977) (4.ª ed.); M KEHL, *Escatología* (Salamanca 1992), 251-281; H. KUNG, *¿Vida eterna?* (Madrid 1983), 19-50, 247-288; J.B. LIBANIO-M.C. BINGEMER, *Escatología cristiana* (Madrid 1985), 145-177, G. MOIOLI, *L'Escatologico cristiano* (Milano 1994), 163-182, 240-267; A. PAUS (Hrsg.), *Grenzerfahrung Tod* (Graz 1976); K. RAHNER, «La muerte del cristiano», en *MystSal* V, 439-466; ID., *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1961); ID., «Zu einer Theologie des Todes», en *SzTh* X, 81-201, J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte Antropología teológica actual* (Burgos 1971); ID., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (Salamanca 1978); H. VORGRIMLER, «Der Tod als Thema der neueren Theologie», en VV.AA., *Hoffnung über den Tod hinaus* (Zürich 1990), 13-64.

Antes de ser un tema escatológico, la muerte es un tema antropológico. Y, por cierto, no un tema cualquiera, sino (como tendremos ocasión de verificar) uno de los más cruciales a la hora de ensayar una hermenéutica de la condición humana. Así lo han visto en nuestro siglo, como es bien sabido, ideologías tan distantes entre sí como el existencialismo y el marxismo humanista. Y así lo reconoce también un texto del Vaticano II: «ante la muerte, el enigma de la condición humana alcanza su culmen. El hombre no sólo es atormentado por el dolor y la progresiva disolución del cuerpo, sino también, y aún más, por el temor de la extinción perpetua» (GS 18), esto es, por la ominosa sospecha de que su existencia sea un ir «de la muerte a la muerte pasando por un simulacro de vida» [1].

No obstante, es el aspecto específicamente escatológico de la problemática de la muerte lo que, en el marco de este libro, tiene prioridad: el hecho de que el fin de la historia (el *éschaton,* en un sentido muy real) acontece para cada ser humano en su muerte. Bajo este aspecto examinaremos la doctrina de la Escritura y la tradición, mientras que en las reflexiones teológicas aparecerán algunas de las implicaciones antropológicas del tema [2].

[1] E TRIAS, *Los límites del mundo* (Barcelona 1985), 215.

[2] Sobre sus aspectos históricos y socioculturales son ya clásicos los ensayos de PH ARIES *La muerte en Occidente* (Barcelona 1982), *El hombre ante la muerte* (Madrid 1983). Cf. también VV AA., *Sociología de la muerte* (Madrid 1974).

I MUERTE Y ESCATOLOGIA EN LA BIBLIA

Es un hecho bien conocido que la tradición bíblica consagra mucha más atención a la escatología comunitaria que a la individual [3]. Mas en todo caso la relación muerte-escatología se desarrolla en dos series de textos. La primera está compuesta por todos aquellos lugares en los que se enseña que con la muerte termina el tiempo de la decisión; la suerte eterna de la persona depende de las opciones realizadas en la existencia histórica que acaba en el evento mortal. Una segunda serie comprende los textos que hablan de la muerte como comienzo del estado definitivo. Es obvio que tales textos confirman *a fortiori* la doctrina de la primera serie —muerte como término del tiempo de prueba—, añadiéndole además una precisión sumamente importante la no dilación hasta el *eschaton* de la situación de vida o muerte eternas, que por tanto surte efecto a renglón seguido de la muerte.

1. La muerte, término del tiempo de prueba

El estudio de la evolución que en el Antiguo Testamento experimentó la doctrina de la retribución *(supra,* cap.III) ponía de manifiesto como persuasión común a todas sus fases que son las obras de la existencia encarnada lo que determina el mérito o el demérito de la persona. El *scheol* de las viejas concepciones es el lugar de la pasividad extrema, de suerte que resulta impensable conferir a sus habitantes cualquier tipo de actividad decisoria. Cuando se llega a la solución de una retribución ultramundana, ésta se presenta como respuesta de la justicia divina a las actitudes tomadas por el hombre durante su vida. En tal sentido destaca la doctrina de Sab 2-5, donde la muerte entraña el fin de los sufrimientos del justo y de las falsas ilusiones del impío, sin que en ninguno de ambos casos se pueda *rehacer* la existencia temporal.

En el Nuevo Testamento, las frecuentes alusiones al juicio dan por sentado que éste versa sobre las obras actuadas en el tiempo (Mt 13,37ss; 25,34ss; Jn 3,17ss; 5,29; 12,47ss). La parábola del rico epulón (Lc 16,19ss) ofrece la misma doctrina de Sab 2-5 respecto a la inversión de situaciones a partir de la muerte, lo mismo se diga de la versión lucana de las bienaventuranzas (Lc 6,20-26) Particularmente explícito es el texto de 2 Cor 5,10: «porque es necesario que todos seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, *para que cada cual reciba conforme a lo que hizo durante su vida mortal,* el

[3] Sobre el hecho y sus razones, cf R PENNA, en VV AA , *L escatologia contemporanea* (Padova 1994), 247-278

bien o el mal»[4]. De forma análoga se expresa Heb 9,27: «está establecido que los hombres mueran una sola vez *(hápax)* y luego *(metà toûto)* el juicio», aunque el juicio aquí mentado sea el universal-escatológico, el texto contiene una clara aserción de la irrepetibilidad y decisoriedad *(hápax)* de la vida que culmina en la muerte[5].

2 La muerte, comienzo de la retribución definitiva

La idea de que la muerte introduce al ser humano en el estado *definitivo* de vida o muerte eternas es probablemente desconocida para el Antiguo Testamento, incluso en el ultimo estadio del problema de la retribución. En efecto, aunque los pasajes antes citados de Sab 2-5 indican que la muerte supone ya una discriminacion de buenos y malos, no es en modo alguno evidente que tal discriminación corresponda a la retribución esencial, puede tratarse de una situación transitoria en espera de la consumación escatológica[6]. En verdad, cabría preguntarse en base a qué supuestos teológicos podía un judío del siglo I a. de C. esperar la salvación consumada *antes del fin de los tiempos* La acentuación fuertemente escatológica de la esperanza de Israel, la expectación del reino de Dios como magnitud estrictamente futura, la concepcion de una salvación que es promesa no cumplida hasta que el Mesías lleve la historia a su fin, son notas irrenunciables en el climax apocaliptico de la época[7], o bien se disocia a Sab del común horizonte del judaísmo contemporáneo, o la teoría que le atribuye la creencia en una retribución definitiva *post mortem* ha de abandonarse[8].

Si la parábola del rico epulón (Lc 16,19ss) no añade nada nuevo a la doctrina de Sab sobre el estado de los difuntos[9], otro texto del

[4] Sigo la traduccion de la Biblia de Jerusalen, que vierte atinadamente *ta dia tou somatos* por «durante su vida mortal», *soma* en efecto, designa aqui la condicion temporal-mundanal del hombre, en contraposicion a la que se inicia con la muerte Cf P HOFFMANN, *Die Toten in Christus* (Munster 1969), 281s

[5] *Hapax* (o *ephapax)* se usa en el contexto inmediato (9,12 26 28, 10,10) para señalar la irrepetibilidad y decisoriedad del sacrificio de Cristo

[6] Para el debate sobre este punto, cf RUIZ DE LA PEÑA, «El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribucion Reflexiones sobre los datos biblicos del problema», en *RET* (1973), 293-338 (p 303s) Entre los autores favorables a ver en Sab la tesis de una retribucion *esencial* subsiguiente a la muerte figuran H BUCKERS *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches* (Munster 1938), 25-28, P VOLZ, *Die Eschatologie der judischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubingen 1934), 117s, 266 HOFFMANN, 85, G ZIENER, *Die theologische Begriffsprache im Buche der Weisheit* (Bonn 1956), 88

[7] Vid referencias bibliograficas al respecto en «El esquema », 307 nota 52

[8] De esta opinion es entre otros muchos P GRELOT, *De la mort a la vie eternelle* (Paris 1971), 126, 188-199 C LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse* (Paris 1969), 302, 309-315, deja la cuestion en suspenso

[9] El sustrato popular de los materiales de la parabola es comunmente admitido por

mismo evangelio da al problema que nos ocupa un cariz absolutamente original, encaminándolo hasta su última solución: Lc 23,42s [10]. Según todos los indicios, no se trata de un diálogo histórico; más bien estamos ante una composición didáctica de Lucas, que confronta en esta escena dos concepciones de la salvación. En el requerimiento del buen ladrón, el autor sintetiza la expectación judía de una salvación pendiente de la instauración mesiánica del reino en el *éschaton* (cf. Hech 1,6). A tal expectativa se responde con un desplazamiento de acento en lo temporal —del futuro al presente del *hoy*— y una incardinación del reino en la persona de Jesús *(«conmigo»)*; la salvación definitiva no es una realidad meramente escatológica, sino que surte efectos inmediatos para quien ha optado por la comunión con Cristo. El término *parádeisos* se encuentra otras dos veces en el Nuevo Testamento: 2 Cor 12,4 y Ap 2,7; en ambos lugares designa el estadio terminal de la vida con Dios, es el símbolo de la bienaventuranza [11]. Lucas, que ha relacionado a Cristo con Adán en la primera parte de su evangelio (3,23-38), evoca al final del mismo esa relación: el paraíso clausurado por el pecado de Adán es abierto de nuevo por la muerte salvífica de Cristo. Ya se ha señalado, además, la reducción cristológica que opera en el concepto *paraíso* la aposición *conmigo (met'emoû)*.

Algunos autores protestantes [12] recortan indebidamente el alcance del texto cuando ven en la respuesta de Jesús el anuncio de un mero estado de espera, y no de la bienaventuranza definitiva. Pues de este modo no se comprende en qué difiere sustancialmente la demanda puesta en boca del buen ladrón de la promesa de salvación que Cristo le hace. Si Lucas ha contrapuesto en este diálogo dos concepciones

los comentaristas, cf H. GRESSMAN, «Von reichen Mann und armen Lazarus», en *Abhandlungen der preussichen Akademie der Wissenschaften*, n 7 (1918), J JEREMIAS, *TWNT* IV, 1020; R BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1967) (7.ª ed.), 212s, 221s. Jesús no nos ofrece aquí *su* versión sobre el destino de los muertos, sino que se limita a emplear los esquemas convencionales del tiempo, no tanto para ilustrarnos acerca de la situación de los difuntos cuanto para ejemplificar la tesis de la inversión de destinos, tan característica del tercer evangelista, JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970), 227; J GNILKA, «Die biblische Jenseitserwartung· Unsterblichkeitshoffnung-Auferstehungsglaube?», en *Bibel und Leben* (1964), 110 («con la parábola Jesús quiere contar justamente una parábola, y no dar una lección sobre la suerte del hombre tras la muerte»), GRELOT, 80 Vid. la posición contraria en F. HEIDLER, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele* (Gottingen 1983), 17s, C POZO, *La venida del Señor en la gloria* (Valencia 1993), 86.

[10] GRELOT, 201-222, con bibliografía, G GRESHAKE-J KREMER, *Resurrectio mortuorum* (Darmstadt 1986), 126-128 Cf «El esquema ..», 317-319

[11] JEREMIAS, *TWNT* V, 766.

[12] P MENOUD, *Le sort des trépassés* (Neuchâtel 1966) (2.ª ed.), 75-78; O CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (Neuchâtel 1959) (2.ª ed.), 67-69

diversas de la esperanza (la típicamente judía, con su estricto escatologismo, en el v.42; la específicamente cristiana, que reconoce en Cristo el «ya ahora» de la salvación escatológica, en el v.43), es porque piensa que la muerte implica algo mucho más importante que un simple *aguardar la salvación:* la muerte de Cristo franquea las puertas del paraíso y, por consiguiente, la muerte del cristiano supone la entrada en la vida eterna. El cumplimiento de la esperanza mesiánica no se demora hasta el *éschaton:* es realidad operante desde el *hoy* del sacrificio de Cristo. O mejor: el *éschaton* portador de salvación ha entrado ya en la historia a partir de la hora nona del Calvario; como nota Jeremias, el *hoy* de nuestro texto apunta al «desde ahora» del cumplimiento frente al «algún día» de la promesa [13].

En 2 Cor 5,8 encontramos otro de los lugares clásicos sobre nuestro tema [14]: «preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor». Prescindiendo de las numerosas dificultades exegéticas del pasaje, las palabras citadas significan al menos que el término de la existencia terrena *(ekdemêsai ek toû sómatos)* importa *de inmediato* el domiciliarse junto al Señor *(endemêsai pròs tòn Kyrion).* Si los v.6-8 contienen realmente una digresión sobre la muerte [15], nos encontraríamos aquí con la declaración explícita y directa en torno a la suerte de los fieles que no llegan vivos a la parusía; ellos «viven con el Señor», alcanzando así una comunión inmediata con Cristo que es el punto culminante del futuro salvífico anhelado por los cristianos, esto es, la vida eterna [16].

Flp 1,21-23 [17] ocupa en el *corpus* paulino una posición excepcional, al ser el único texto donde, *indiscutiblemente,* se exteriorizan las ideas de Pablo acerca del destino subsiguiente a la muerte. El Após-

[13] JEREMIAS, *TWNT* V, 768s; cf asimismo E. ELLIS, «Present and Future Eschatology in Luke», en *NTSt* (1965), 28-41 (p 35-40). Compárese Lc 23,42s con otro texto lucano, Hech 7,59, donde es «el Señor Jesús» quien «recibe el espíritu» de Esteban, obviamente tan pronto como se consuma su martirio

[14] GRESHAKE-KREMER, 119-125, F.G LANG, *2 Kor 5,1-10 in der neueren Forschung* (Tubingen 1973), R TREVIJANO, «La evolución de la escatologia paulina», en *Carthaginensia* (1996), 141-144, 148s; HOFFMANN, 253-285 Para una discusión detallada, con más bibliografía, cf. «El esquema .», 327-330.

[15] Lo que no todos admiten, cf «El esquema.. », 327s.

[16] ¿Y cuál es el estatuto ontológico de los «domiciliados junto al Señor»? ¿Son «almas separadas»? *Sôma* no es aquí el *cuerpo* de la antropología dicotómica griega, sino el hombre entero en su situación espaciotemporal; así se muestra nítidamente en el ya citado verso 10 (vid *supra,* nota 4). «Salir del cuerpo» no es, por tanto, el separarse una presunta alma de su envoltorio carnal, es más bien salir de la existencia mundana Pablo no se ha pronunciado *nunca* sobre el problema aquí formulado, seguramente porque ante él se siente perplejo y no sabe qué respuesta dar, cf TREVIJANO, 137, 142-146 y notas 52,53, MOIOLI, 166, HOFFMANN, 285, 344-347.

[17] «El esquema...», 330-333, de donde tomo lo que sigue. Cf. HEIDLER, 21s, 153s; GRESHAKE-KREMER, 117ss, TREVIJANO, 144ss, U B MULLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Berlin 1993), 61-64.

tol, encarcelado y en espera de la sentencia de su proceso, sopesa las implicaciones de la misma o la vida o la pena de muerte Ante esta alternativa se halla perplejo «vivir en la carne» (v 22, cf «permanecer en la carne», v 24) se le antoja necesario en orden al servicio de la comunidad y del evangelio Mas personalmente preferiria con mucho *(pollo mallon kreisson)* morir *(apothanein)* partir *(analysai)* Pero en ultima instancia lo que importa es que Cristo sea glorificado en el, «ya por la vida, ya por la muerte» (v 20)

El tema de la muerte-lucro (v 21) es un topico de la literatura helenistica [18] Mas en nuestro texto la motivacion es original En el v 21 el *apothanein kerdos* ha de ser entendido, a la luz de la afirmacion precedente, cristologicamente «para mi vivir es Cristo» Es este aserto el que posibilita el siguiente La muerte no es ganancia *en si misma* sino solo bajo el supuesto de que Cristo significa para Pablo *la vida* sin mas Con otras palabras el nexo que se establece entre ambas afirmaciones es inteligible unicamente a condicion de que la muerte revalide y confirme la comunion vital con Cristo, que constituye *la vida* del Apostol Una muerte que fuese separacion de Cristo o que interrumpiese una union que es la fuente de su vida, no seria «lucro» para Pablo

De esta suerte, el v 21 prepara y exige la aseveracion central de nuestro pasaje «deseo partir (=morir) y ser con Cristo» (v 23) La muerte es deseable porque otorga esa comunion con Cristo que constituye el objetivo ultimo de la esperanza escatologica En efecto, en otros siete lugares paulinos en que aparece el *syn Christo* [19] la referencia escatologica es inobjetable 1 Tes 4,14 17, 5,10, 2 Cor 4,14, 13,4, Rom 6,8a b, 8,32 Al margen de la diversidad de matices que pueden recibir los llamados «syn-Aussage» en otros contextos [20], el consenso casi unanime de los estudiosos de esta formula reconoce en Flp 1,23 la aseveracion de una comunion con Cristo definitiva y perfecta a traves de la muerte [21], identica a la esperanza expresada por 1 Tes 4,17 («... estaremos siempre con el Señor») en el marco de la expectacion parusiaca

Realmente la muerte no seria deseable si este ser-con-Cristo no equivaliera a la salvacion consumada, si en ella no se hiciera presente la vida escatologica Como observa sagazmente Dibelius [22], si el

[18] J Dupont *Syn Christo L union avec le Christ suivant saint Paul* I (Paris 1952) 174 177 Trevijano 146s

[19] En esta misma forma o con variaciones que no afectan al significado Prescindo (salvo en Rom 6 8b) de los lugares en que *syn* aparece con un verbo o un adjetivo asi como de las cartas cuya autenticidad es objeto de discusion en ambos casos esos lugares no modificarian la conclusion

[20] Vid bibliografia en Hoffmann 301ss

[21] Hoffmann 310 314

[22] Citado por Hoffmann 290 nota 17

ser-con-Cristo fuese posible solo en la parusia, no tendria sentido la alternativa que provoca la perplejidad de Pablo («ser-con-Cristo/ser-con-vosotros»), puesto que en la parusia Pablo estara *simultaneamente* con Cristo y con sus cristianos de Filipos Nada indica, por consiguiente, que el ser-con-Cristo en la muerte, afirmado por Flp 1,23, implique una comunion cristologica, una felicidad o una salvacion *inferiores* a la atribuida al ser-con-Cristo en la parusia mencionado en otros textos paulinos En este punto, la exegesis de Menoud, Cullmann y otros protestantes —al igual que en lo tocante a Lc 23,42s— pasa por alto el caracter *terminal* que la formula *syn Christo* reviste en los textos citados [23]

Por otra parte, Pablo no parece decir aqui nada nuevo a sus lectores, nada al menos que exija una explicacion, se da por sobreentendido que esta doctrina es conocida por los destinatarios de la epistola Lo que hace verosimil (aun sin entrar en la discusion sobre las fechas de redaccion de las cartas) la hipotesis de que tal doctrina ha podido estar ya presente en la mente de Pablo —y por ende en sus comunidades— desde el primer momento las expresiones «los que murieron *en Jesus*» y «los que murieron *en Cristo*» de 1 Tes 4,14 16 asi lo sugeririan [24]

En resumen, el Nuevo Testamento introduce en el pensamiento biblico un hecho nuevo, que acelerara el proceso de evolucion de las ideas sobre el destino postmortal del hombre El hecho nuevo es Cristo Su resurreccion consagrara de forma imprescriptible el caracter escatologico de la esperanza ultraterrena, anunciada ya por el Antiguo Testamento Pero, a la vez (y esta es la novedad respecto a las creencias veterotestamentarias), Cristo proporciona la certeza de que la salvacion no es un bien exclusivamente futuro, *estrictamente escatologico* en el sentido temporal del termino Lo anunciado por el Nuevo Testamento ya no es algo meramente por venir en un futuro indeterminado Como subraya Lc 23,42s, el pensamiento judio y el cristiano en torno a la situacion de los difuntos difieren profundamente Es extraño que Cullmann haya señalado con precision tal divergencia en lo tocante a la interpretacion de la historia [25], sin inferir de ella las logicas consecuencias en lo que toca al destino de los muertos Si la salvacion ha pasado, en y por Cristo, del estadio de

[23] MENOUD 69 73 CULLMANN 67 69 Vid la refutacion de sus tesis en C MASSON «Immortalite de l ame ou resurrection des morts?» en *RThPh* (1958) 250 267 con su conclusion «nada hace pensar que sea preciso entender el *ser con Cristo* o *junto al Señor* (Flp 1 2 Cor 5) de otro modo que en 1 Tes 4 17» (p 258) Otro opositor de la tesis de Cullmann es R E BAILEY «Is sleep' the proper biblical term for the intermediate state?» en *ZNtW* (1964) 161 167 Ultimamente HEIDLER 171 176 rechaza con extrema energia la teoria del sueno de las almas como ajena a la doctrina neotestamentaria y extraña al propio Lutero a quien mas de una vez se le ha atribuido

[24] «El esquema » 324 326

[25] *Christ et le temps* (Neuchatel 1966) (2 ª ed) 57 65

promesa al de cumplimiento, si ella es *real* ya para los vivos, ha de serlo igualmente para los muertos « ni la muerte podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo» (Rom 8,38s) Por consiguiente, Lc 23,43, Flp 1,23 y acaso 1 Tes 4,14 16 y 2 Cor 5,6-8 enseñan que, a partir de Cristo, los que mueren *en el* gozan ya de esa perfecta comunión *con el* que es la vida eterna

II HISTORIA DE LA DOCTRINA

Que la muerte sea el termino del llamado *status viae,* de la condición itinerante del ser humano con su capacidad decisoria en orden al fin, no ha ofrecido duda en la tradición cristiana, si exceptuamos a Orígenes con su tesis de una indefinida posibilidad de opción [26] Por el contrario, el hecho de que el estado definitivo de vida o muerte eternas siga a la muerte, sin esperar al final de la historia, ha sido ampliamente controvertido hasta bien entrado el siglo XIV Sera por tanto este aspecto de la cuestión el que desarrollaremos, su solución implica por lo demas —como ya hemos notado— el carácter terminal de la muerte en lo que toca a la facultad electiva del hombre respecto a su fin ultimo

1 **La época patrística** [27]

Ignacio de Antioquia ve su próxima muerte como el nacimiento a la verdadera vida en la unión estrecha con Cristo «para mi, mejor es morir en Jesucristo que ser rey de los terminos de la tierra A aquel quiero que murió por nosotros A aquel quiero que por nosotros resucitó *Y mi parto es ya inminente* No me impidáis vivir, no os empeñéis en que yo muera *Dejadme contemplar la luz pura* Llegado allí, sere de verdad hombre» [28] El parentesco de estos párrafos con Flp 1,21ss salta a la vista Clemente Romano se refiere a Pedro y Pablo como a quienes estan ya «en el lugar de la gloria», «en el lugar santo» [29] Policarpo afirma que varios martires y los apóstoles «estan ahora en el lugar que les es debido junto al Señor, con quien juntamente padecieron» [30] El sentido obvio de estos testi-

[26] Vid *supra* cap VIII, II

[27] A FERNANDEZ, *La escatologia en el siglo II* (Burgos 1979), J A FISCHER *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* (Munchen 1954) (la obra solo se ocupa de los tres primeros siglos), A RECHEIS *Engel Tod und Seelenreise* (Roma 1958) (sobre los alejandrinos y capadocios), J DANIELOU «La doctrine de la mort chez les Peres de l Eglise», en VV AA , *Le mystere de la mort et sa celebration* (Paris 1956), 134-156 (es interesante el debate subsiguiente, p 157-163), H DE LUBAC, *Catolicismo* (Barcelona 1963), 86-96

[28] *Ad Rom* 6,1-2 (D RUIZ BUENO, *Padres Apostolicos* [Madrid 1965], 478)

[29] *Ad Cor* I, 5 4 7 (RUIZ BUENO, 182)

[30] *Ad Phil* 9,2 (RUIZ BUENO, 668)

monios es que el martirio supone el ingreso inmediato en la comunion con Cristo, es decir, en la vida eterna [31] Nada se dice, sin embargo, de otras muertes no martiriales, sobre las que se abrira a partir de los Padres apostolicos un debate tan confuso como prolongado

Al menos durante los siglos II-IV, la tendencia predominante sostiene que la muerte inaugura una discriminacion transitoria, con una retribucion todavia no definitiva, hasta el momento del juicio final El primer defensor de esta tesis [32] es Justino «las (almas) de los piadosos permanecen en un lugar mejor, y las injustas y malas en otro peor, *esperando el tiempo del juicio»* [33] En otro texto se descubre la razon por la que Justino piensa de este modo «y si vosotros habeis tropezado con algunos que se llaman cristianos y *dicen que no hay resurreccion de muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo,* no los tengais por cristianos» [34] Parece, pues, que la creencia en una retribucion definitiva *inmediata* se asociaba a los proverbiales prejuicios dualistas contra la resurreccion, este planteamiento del problema no cesara de aparecer a continuacion [35]

Ireneo piensa como Justino «las almas iran a un lugar invisible, fijado para ellas por Dios, y alli permaneceran hasta la resurreccion , una vez recibido el cuerpo, llegaran asi ante la presencia de Dios» [36] Con todo, hace una excepcion en favor de los martires estos son admitidos de inmediato en la bienaventuranza [37] Tertuliano sostiene lo mismo «a nadie le esta patente el cielo», fuera de los martires, los demas «estan detenidos en el infierno (en el lugar de espera) hasta el dia del Señor» [38] Lo característico de su escatologia es, segun Fischer, «la necesidad de la reunificacion del alma con el cuerpo a ella ordenado para conseguir una retribucion verdaderamente perfecta» [39], sin el cuerpo, las almas separadas gozan o sufren *solo imperfectamente* [40]

[31] Quiza incluso con resurreccion incluida G GRESHAKE « Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie», en VV AA , *Seele Problembegriff christlicher Eschatologie* (Freiburg i B 1986) 109s

[32] FISCHER 240, H KESSLER «Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung», en *Hoffnung uber den Tod hinaus* 77 80

[33] *Dial* 5,3 (D RUIZ BUENO, *Padres Apologistas griegos* [Madrid 1957] 311)

[34] Ibid 446

[35] La posicion de los restantes apologistas no es clara vid FISCHER 242s FERNANDEZ, 188-191

[36] *Adv haer* 5,31 2 (PG 7,1209)

[37] Ibid , 4,33,9 (cf FISCHER 245 247, FERNANDEZ 244-248)

[38] *De anima* 55 (PL 2,744), cf *De res carnis* 43 (PL 2,856), *Adv Marc* 4 34 (PL 2,444) Vid S VICASTILLO, *Tertuliano y la muerte del hombre* (Madrid 1980) GRESHAKE en *Seele* 119ss

[39] O c 254

[40] *De res carnis* 17 (PL 2,815) Sobre la repulsa de todo dualismo antropologico en Tertuliano, vid H KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Gutersloh 1950), 41-92, a cotejar con FERNANDEZ, 315-323

En la primera mitad del siglo IV, Lactancio niega la existencia de un juicio en la muerte, todos esperan en el mismo lugar —aunque en distinto estado— el juicio final «nadie crea que las almas son juzgadas despues de la muerte, todas permanecen en un mismo y unico lugar, hasta que llegue el tiempo en que el Juez supremo haga examen de sus meritos» Pues «los que cometieron los pecados en sus cuerpos, volveran a revestir la carne para sufrir el castigo en sus cuerpos» [41] Por la misma epoca, Afraates defiende la teoría del sueño de las almas, en el que estas son incapaces de percepción, y por tanto de retribucion, la cual tendria lugar «cuando llegue el Juez y constituya a los hombres a su derecha o a su izquierda» [42]

San Agustin se inclina a pensar que la retribución definitiva no tendra lugar hasta la resurrección «cuando haya acontecido la resurreccion, tanto el gozo de los buenos como el tormento de los malos seran mayores» [43] La razon esta en que al alma separada le es connatural un «apetito» del cuerpo que le impide «tender con toda su virtualidad hacia el cielo supremo» [44], los «santos difuntos . todavia esperan la redencion de su cuerpo», por lo que no puede decirse que esten ya «en posesion de la bienaventuranza» [45] No obstante, San Agustin cree en la existencia de un juicio postmortal, apoyandose en la parabola del rico Epulón, en el intervalo entre ese juicio y la resurrección, «las almas o son atormentadas o descansan» [46] Tal descanso es «una minuscula parte de la promesa», si se compara con lo que recibirá «el hombre entero» cuando llegue «el día de la retribucion», de forma que «hay una gran diferencia entre los tormentos y gozos de los muertos y de los resucitados» [47] San Agustín no parece excluir de este tiempo de espera ni siquiera a los mártires [48]

Para volver a encontrar el punto de vista de San Ignacio de Antioquia —inmediatez de la bienaventuranza—, es preciso remontar el tiempo hacia atras hasta dar con otro obispo africano San Cipriano sostiene que todos los justos, inmediatamente despues de su muerte, son introducidos en la bienaventuranza celestial [49], estamos ante el pastor que, en tiempos de persecucion, se afana por presentar

[41] *Div Inst* 7,21,1 (PL 6,800) cf KARPP, 132 171
[42] *Demonstr* 8,20 (R 688)
[43] *In Io Ev tr* 49,10 (PL 35,1)
[44] *De Gen ad litt* 12 35,68 (PL 34 483)
[45] *Retract* 1,14,2 (PL 32 606)
[46] *De praed sanct* 12,24 (PL 44,977), cf *De Civ Dei* 13,8 (PL 41,382)
[47] *Serm* 280,5 (PL 38,1283) Para toda la cuestion, vid E DINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart 1934), 210-233
[48] Ibid «et haec quidem vita, quam nunc beati martyres habent, parva particula promissionis agitur» Cf GRESHAKE, en *Seele* 124s, GRESHAKE-KREMER, 210ss, B DALEY, «Patristische Eschatologie», en *HDG* 198s
[49] FISCHER, 264, lo mismo piensan DALEY, en *HDG* 118s, y GRESHAKE KREMER 209

a sus fieles el estimulo de una esperanza concreta ante la muerte [50] Clemente de Alejandria defiende en Oriente la misma idea [51], aunque con diferentes motivaciones La doctrina de una retribucion inmediata, en efecto, viene impuesta en su caso por una antropologia platonizante, en la que la resurreccion no tiene ningun relieve [52]

El pensamiento de Orígenes es poco claro [53] Por una parte parece sostener la opinion de una entrada inmediata en el premio o castigo «como el alma tiene una sustancia y una vida propias, *cuando sale de este mundo* sera recompensada según sus meritos, ya con la herencia de la vida eterna y la bienaventuranza , ya con el fuego eterno y los suplicios» [54] En otros lugares, sin embargo, niega incluso a los apostoles la posesión actual del cielo, la alegria solo sera completa «cuando no falte ningun miembro» [55] Es esta *socialidad* de la vida eterna la que mueve también a San Ambrosio a pensar en una retribucion diferida [56], si bien no faltan textos en los que se inclina por la no dilación de la misma [57]

Es finalmente esta tesis la que acabara por prevalecer en la tradición Según San Efrén, «el alma (de los justos) es conservada en la vida , vive custodiada en el paraiso por su creador» [58] La misma inmediatez defiende San Hilario en lo que atañe a la suerte de los impios «esta ira (divina) no es morosa El infierno vengador los recibe al instante, *una vez separados del cuerpo* La pena afecta instantáneamente al muerto» [59] San Epifanio justifica la legitimidad del culto de los santos por el hecho de que, «aunque muertos, viven, no han sido aniquilados, sino que existen y *viven junto a Dios*» [60] Para Cesareo de Arles, «mientras el cuerpo comienza a ser pasto de los gusanos en el sepulcro, el alma es presentada a Dios por los ángeles en el cielo, y allí, si fue buena, es *ya* coronada, o, si fue mala, arrojada a las tinieblas» [61] Gregorio Magno piensa de igual

[50] FISCHER, 268, vid *Ad Fortunatum* 13 «¡que dignidad y que seguridad partir de aqui gozoso , cerrar en un instante los ojos que veian a los hombres y al mundo, y abrirlos *al punto* para ver a Dios y a Cristo! Subitamente eres arrebatado a la tierra para ser colocado en el reino de los cielos» Cf *Ad Demetr* , 19,25, *Ep* 10 5, 30,7, *Ad Quirinum* 58, etc

[51] FISCHER, 273ss

[52] Ibid , 283, cf KARPP, 92 131

[53] KARPP, 186-229, FISCHER 284 305 RECHEIS, 84, 92

[54] *Peri Archon* 1 praef 5 (PG 11,118)

[55] Texto citado por M SCHMAUS, *Teologia Dogmatica* VII (Madrid 1964), 291, cf DE LUBAC, 91

[56] *De bono mortis* 10-12 (PL 14,560s)

[57] *In Luc* , 1,10,82 (PL 15,1827), cf DANIELOU, 155

[58] *Necrosima* 1 (R 739)

[59] *Tract super Ps 2* 49 (PL 9,290)

[60] *Adv haer Pan* 75,8 (PG 42,513)

[61] *Serm* 301,5 (PL 39 2323)

modo [62]. Dos siglos más tarde, Alcuino no duda en afirmar que esta doctrina es de fe [63].

Como se ve, las enseñanzas de los Padres sobre nuestro tema están lejos de ser constantes y claras. Las indecisiones en punto de tan gran importancia se explican cuando se tiene en cuenta que la doctrina de la retribución inmediata suscita dos serias dificultades: una de carácter antropológico y otra de índole teológica. El problema antropológico reside en la dificultad de concebir como sujeto apto de la retribución no al hombre entero, sino a una de sus partes (el alma); hemos visto cómo, de San Justino a San Agustín, esta tesis es sentida por los testigos de la tradición como próxima al dualismo herético. Ante la depreciación de lo corporal, tan influyente en su medio ambiente, a los escritores cristianos les resulta sospechosa la idea de un alma desencarnada como sujeto de la consumación escatológica. La dificultad teológica está en el peso que ejerce sobre los Padres la importancia de los acontecimientos finales —juicio, resurrección—, tan insistentemente inculcada por la Escritura, así como la índole comunitaria de la vida eterna; una bienaventuranza *plena* antes del *éschaton* ¿no reducirá severamente la trascendencia de éste?

A estos dos factores (la preocupación antidualista y la voluntad de fidelidad a la Biblia) habría que añadir que los lugares escriturísticos donde se enseña una retribución definitiva antes de la resurrección son —como pudimos comprobar— muy escasos; es comprensible que se haya necesitado tiempo para atender a su contenido [64].

Probablemente el estímulo más eficaz para un correcto planteamiento del problema haya sido no tanto la reflexión especulativa cuanto la praxis litúrgica, es decir, el culto que se tributó primero a los mártires y luego al resto de los santos, y que no tendría sentido si no se les atribuyese ya una glorificación definitiva. Por ello, los problemas de fondo (la compatibilidad de una escatología individual con la escatología colectiva) siguieron sin resolverse; la tesis de una dilación de la retribución esencial presentaba indudables ventajas en orden a su solución. Ello explica su reviviscencia en la época medieval, que, a su vez, dará lugar a una declaración definitiva del magisterio sobre el tema.

2. La intervención magisterial

Fue Juan XXII, en un sermón el día de Todos los Santos del año 1331, quien volvió a plantear la cuestión, devolviéndole una actuali-

[62] *Dial.*, 4,24 28 (PL 77,360ss); cf *Mor in Job*, praef 10 (PL 75,528)

[63] *Ep.*, 113 (PL 100,342)

[64] San Ignacio de Antioquía, con su evocacion de Flp 1,21s, es una notable excepcion

dad tan viva como inesperada [65]. Por esta época, en efecto, la tesis de una dilación de la visión de Dios hasta el día del juicio había sido casi totalmente abandonada [66] y es menester remontarse hasta San Bernardo para encontrarla en un autor de nota [67]. El contenido del sermón papal es éste [68]: siguiendo a San Bernardo, el pontífice distingue entre el seno de Abraham y el altar celeste. En el seno de Abraham esperaron los justos del Antiguo Testamento y esperaremos todos, consolados por la visión de la humanidad de Cristo, hasta la entrada en «el gozo del Señor», que acontecerá con la resurrección y el juicio. Juan XXII funda esta doctrina no sólo en la autoridad de San Bernardo, sino en argumentos de Escritura (únicamente el juicio otorga la posesión del reino de Dios) y de razón (para la perfecta bienaventuranza el alma precisa del cuerpo).

Esta exposición provocó un auténtico escándalo [69]. En un segundo sermón (diciembre de 1331), el papa responde a las acusaciones que se le hacen desarrollando largamente los argumentos escriturísticos y confirmando su posición con la autoridad de San Agustín; advierte además que no puede esgrimirse contra esta tesis ninguna decisión de la Iglesia (no faltaban a la sazón quienes le tachaban de herético). Un tercer sermón (enero de 1332) extiende la doctrina de una dilación de la retribución al caso de los réprobos, que habitan hasta el juicio en el aire tenebroso, junto con los demonios. Los restantes sermones papales sobre el tema —de febrero de 1332 a mayo de 1334— ya no aportan nada nuevo [70].

Juan XXII declaraba formalmente que esta doctrina la sostenía como doctor privado, y él mismo pidió que los teólogos examinasen con detenimiento el problema, manifestándose pronto a cambiar de opinión si ésta resultaba incompatible con la recta fe. La víspera de su muerte revocó finalmente su parecer; a tal fin había redactado

[65] Sigo el excelente estudio de M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique* (Roma 1973), que precede (p.9-74) a la transcripción de seis sermones papales sobre el tema Cf también F LAKNER, «Zur Eschatologie bei Johannes XXII», en *ZKTh* (1950), 326-332, CH TROTTMANN, «Deux interprétations contradictoires de Saint Bernard les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du Cardinal J Fournier», en *Mélanges de l'École Française de Rome* 105/1 (1993), 327-379, MOIOLI, 171ss.

[66] DS, 37-39 El propio Juan XXII se había expresado anteriormente en el sentido de una retribución inmediata DYKMANS, 20-22

[67] Ibid , 40s, B. DE VREGILLE, «L'attente des saints d'après saint Bernard», en *NRTh* (1948), 225-244. El abad de Claraval manifestó su opinión sobre el problema con cautela y muy raramente (PL 183, 375, 472s, 698, 705), cf MOIOLI, 170s

[68] Vid el análisis de DYKMANS, 51s.

[69] «He aquí un sermón que escandaliza a toda la Iglesia de Dios», observará el teólogo dominico Thomas Waleys meses mas tarde (DYKMANS, 9).

[70] Vid los análisis de DYKMANS, 53-59.

una retractación, que publicará su sucesor, Benedicto XII (DS 990s) [71].

El nuevo pontífice había sido hombre de confianza de su antecesor, por encargo del cual emprendiera un estudio sistemático del entero problema, cuyo fruto sería su obra *De statu animarum sanctorum ante generale judicium*, en la que sostenía, contra Juan XXII, la no dilación de la visión de Dios [72]. Elevado al solio pontificio, fue su propósito poner fin a la penosa controversia, para lo cual emitió la constitución *Benedictus Deus* (DS 1000-1002=D 530s), en la que enseña que tanto el estado de vida eterna como el de muerte eterna comienzan «inmediatamente *(mox)* después de la muerte». Por *vida eterna* la constitución entiende —como ya se expuso en otro lugar de este libro— la visión intuitiva del ser divino [73] El concilio de Florencia confirma esta doctrina (DS 1305s=D 693) con palabras que hará suyas el Vaticano II· los justos ya purificados «gozan de la gloria contemplando claramente a Dios mismo, uno y trino, tal cual es» (LG 49) [74].

III REFLEXIONES TEOLOGICAS

Como se señalaba al comienzo del presente capítulo, la temática teológica en torno a la muerte desborda los límites de la escatología, de suerte que no es posible abordarla aquí en toda su extensión [75]. Trataremos de sintetizar sus más importantes aspectos, con especial atención a la vertiente específicamente escatológica. Para ello no será inútil comenzar sondeando las dimensiones de la muerte en cuanto realidad humana, para esbozar luego una sucinta teología de la muerte y del morir cristianos

1. **Las dimensiones de la muerte**

La *meditatio mortis*, la reflexión sobre la finitud, ha sido siempre una de las grandes constantes del quehacer filosófico. Y lo es también hoy. Alguien ha escrito que nuestro siglo podría ser llamado «un siglo

[71] J Gil, *La benaurança del cel i l'ordre establert Aproximació a l'escatologia de la Benedictus Deus* (Barcelona 1984), Moioli, 172s

[72] F Weiter, *Die Lehre Benedikts XII vom intensiven Wachstum der Gottesschau* (Roma 1958)

[73] X le Bachelet, «Benoît XII», en *DTC* II, 653-704, cf Gil, «Las categorías subyacentes a la "Benedictus Deus"», en *RevCatTeol* (1983), 113-160

[74] Zanjada la cuestion en su vertiente dogmatica, la problematica teologica, tal y como aflora en la Patristica y en los sermones de Juan XXII, dista mucho de haber hallado respuesta satisfactoria, asi lo muestra la actual controversia sobre el estado intermedio A ella me referire mas adelante

[75] Permitaseme remitir a mis dos monografías sobre el tema, citadas en la bibliografía inicial del capitulo

de muerte» [76]. No sólo porque en él proliferan, con siniestra periodicidad, *las* muertes violentamente inferidas. Sino ademas porque se ha pensado mucho y bien sobre *la* muerte Seguramente ambos factores están relacionados: la proliferación de *las* muertes en el ambito de la praxis induce a la consideración de *la* muerte en el ambito de la teoría

En verdad, si hay algun dato antropológico sobre el que no puede caber duda, porque no es susceptible de manipulación o camuflaje, es el de la finitud. Ella representa la nota mas abarcadora, el distintivo mas infalsificable de la condicion humana. Y de impedir su camuflaje se encarga la muerte, que representa la evidencia *física,* brutalmente irrefutable, de esa cualidad *metafísica* de la realidad del ser humano que llamamos finitud. Haber puesto en claro esto, una vez por todas, es el mérito indiscutible de la reflexión contemporanea en torno a nuestro tema, que ha reaccionado saludablemente contra la extendida trivialización de la muerte procedente de las antropologías idealistas.

¿Cuáles son las precisas dimensiones del hecho *muerte*? Otra valiosa aportación de las actuales tanatologías (existencialismos, marxismo humanista) consiste en haberlas explorado, o al menos intuido: no estamos ante un problema sectorial, sino global, no abordamos una cuestión marginal, sino cardinal Efectivamente, la pregunta sobre la muerte desata en cascada otras cuantas. el sentido de la vida, el significado de la historia, la validez de los imperativos éticos absolutos (justicia, libertad, dignidad...), la dialéctica presente-futuro, la posibilidad de la esperanza y la delimitación de su sujeto. Mas sobre todo la pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la singularidad, irrepetibilidad y validez absoluta del individuo concreto, que es en definitiva quien la sufre.

Todas estas dimensiones de la muerte han sido tocadas, con mayor o menor profundidad, por la actual literatura filosófica sobre nuestro tema Examinémoslas más detenidamente.

a) *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el sentido de la vida* El hombre, en cuanto finitud constitutiva, es ser-para-la-muerte, tanto desde el punto de vista biológico (y en ello insistía ya Engels [77]) como desde una óptica existencial-ontológica (como ha puesto en claro Heidegger [78]) Siendo ser-para-la-muerte en este doble plano, su vida tendrá sentido en la medida en que lo tenga su muerte. Y viceversa: una muerte sin sentido corroe retrospectivamente a la vida con su insensatez [79]. Parece, pues, que no se puede

[76] F KIENECKER, «Der Tod in der Dichtung des zwanzigsten Jahrhunderts», en *Grenzerfahrung Tod* 133

[77] RUIZ DE LA PEÑA *Muerte y marxismo* 25s

[78] RUIZ DE LA PEÑA *El hombre y su muerte* 79ss

[79] Así lo muestra la polemica Sartre-Heidegger sobre la capacidad del evento mortal para conferir significado al proceso vital, cf *El hombre y su muerte* 92ss

dar respuesta a la pregunta por el sentido de la vida mientras no se esclarezca el sentido de la muerte En tanto esto ocurra, deberíamos demandarnos con A Schaff «¿para qué todo esto si al fin hemos de morir?» [80]

b) *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el significado de la historia* Ya no es posible —como pretendió la tanatología del marxismo ortodoxo— enfeudar la muerte en el recinto de lo que atañe *solo* a los individuos y es, por ende, filosóficamente irrelevante, ya no es lícito difamar la preocupación que suscita calificándola de egocentrismo inmaduro, de deformación pequeño-burguesa, de fijación neurótica, etc Como reconocía Engels, la muerte del individuo es índice de la mortalidad de la especie, la mortalidad, por así decir, *microscópica* es mero reflejo localizado de una mortalidad *macroscópica* que constituye la atmósfera en que se mueve y respira todo lo que vive La muerte individual debe ser situada en el horizonte de lo que Engels llamara «la muerte total»

Mas concretamente, la finitud del hombre singular es trasunto y anticipo de la finitud de lo humano, de *todo* lo humano, a saber, de la humanidad y del mundo humanizado por el hombre Con lo cual el *desideratum* marxiano de una humanización de la naturaleza como meta de la historia y como sentido de la actividad humana, deviene altamente cuestionable, a fin de cuentas, lo que parece prevalecer es el *cosmos* sobre el *logos*, lo que triunfa es la materia reabsorbiendo al hombre, su manifestación episódica, por medio de una ley biológica, y no el hombre dominando la materia por medio de la racionalidad dialéctica

c) *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre los imperativos éticos de justicia, libertad, dignidad* ¿Es posible predicar estos valores absolutos de sujetos contingentes? Si un hombre tratado injustamente muere para quedar muerto, ¿cómo se le hace justicia?, preguntaría Horkheimer [81] Y si ya no se le puede hacer justicia a el, ¿con qué derecho puedo exigir yo que se me haga justicia a mí? ¿Cómo se devuelve la dignidad y la libertad a los tratados como esclavos si realmente *ya no serán más* porque la muerte ha acabado con ellos definitivamente?

Como se recordará [82], eran estos interrogantes los que movían a Garaudy —no solo a él, también a los postmarxistas Adorno y Horkheimer— a sentar lo que él llamaba «el postulado de la resurrección», supuesto previo, a su juicio, de una opción revolucionaria coherente y honesta

[80] *Muerte y marxismo* 150ss
[81] Cf *supra* cap V IV 2
[82] Ibid

d) *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre la dialéctica presente-futuro.* Vivimos en un presente poco acogedor, inhóspito, dominado por la alienación, reino de la contradicción. Por eso soñamos con un futuro que sea «patria de la identidad» (Bloch). Pero entre el presente sufrido y el futuro soñado se intercala el hiato, la sima de la muerte. ¿Es posible franquear esa sima, tender un puente por el que podamos transitar del presente al futuro? ¿Es posible que los contenidos de futuro alcancen también al presente? ¿O habrá que resignarse a considerar el presente como medio y a sacrificarlo a un futuro considerado como fin? El papel de las generaciones intermedias ¿habrá de ser el de servir de andamiaje o material de derribo para la generación escatológica? [83]

e) *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el sujeto de la esperanza.* Decir *contingencia* ¿no será lo mismo que decir *inconsistencia*, falta de fundamento y, por tanto, desfondamiento, interinidad incurable? ¿Tiene sentido conferir o demandar esperanza para la contingencia? ¿No será más realista contentarse con adjudicarle una modesta tasa de expectativas, pero no una esperanza? Lo finito no parece sujeto apto de esperanza. Su fragilidad ontológica no la soporta, puesto que es por definición lo abocado a la nulidad. El individuo ¿posee esperanza, o más bien *es* la esperanza de la especie? Las generaciones intermedias ¿tienen esperanza o son más bien lo que permite contemplar con esperanza a las generaciones futuras? *Ser* esperanza para otros no es igual que *tener* esperanza; una cosa es ser sujeto de esperanza *propia* y otra, ser objeto de una esperanza *ajena*. Dicho brevemente: ¿quién conjuga el verbo *esperar*? El yo singular que todos somos sólo podrá hacerlo si, pese a la fecha de caducidad impresa en su frente, está vigente para él una veraz promesa de vida.

f) *En fin, la pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la persona*: sobre la densidad, irrepetibilidad y validez absoluta de quien la sufre. La cuestión radical que plantea la muerte podría formularse así: todo hombre ¿es o no un hecho irrevocable, irreversible? Si lo es, tal hecho no puede ser pura y simplemente succionado por la nada. Si no lo es, si también el hombre pasa como pasan los demás hechos, no hay por qué tratarlo con tanto miramiento: la realidad *persona* es una ficción especulativa y debe ser reabsorbida por esa realidad omnipresente que llamamos *naturaleza*. Pero entonces la muerte es, como pensara el marxismo ortodoxo, un fenómeno trivial, y el pensamiento humano podría ahorrarse el tiempo que le ha estado dedicando. [84]

[83] Walter Benjamin fue singularmente sensible a estas preguntas; cf. KFHL 330ss.

[84] «Recordemos las dos preguntas radicales en que para mí consiste la filosofía

Resumiendo, la magnitud que se reconozca a la muerte está en razón directa de la que se reconozca a su sujeto paciente. La minimización de la muerte [85] es el índice más revelador de la minimización del individuo mortal. Y a la inversa, una ideología que trivialice al individuo, trivializará la muerte. Por el contrario, si la muerte es captada como problema es porque el hombre es aprehendido como un valor que trasciende el del puro hecho bruto.

Como se ve, se han multiplicado las preguntas; es dudoso que un discurso puramente racional esté en grado de ofrecer las correlativas respuestas. Entre los pensadores interesados en el tema, los que optan por respuestas positivas (Jaspers y Marcel [86], Bloch y Garaudy [87]) lo hacen merced a opciones transracionales de un discurso más meta-religioso que científico o filosófico. Para ellos, las cosas parecen presentarse así: la muerte es necesaria por vía de hecho y parece imposible (como última palabra) por vía de razón, puesto que conduce al absurdo (a la ausencia de respuesta para las preguntas antes formuladas), y la razón recusa el absurdo. Una victoria sobre la muerte sería entonces necesaria por vía de razón, aunque diste de ser evidente por vía de hecho. El espíritu oscila indefinidamente entre ambos polos: necesidad de la muerte, necesidad de una victoria sobre la muerte. La razón, por sí sola, no alcanza a despejar esta torturante ambigüedad, porque una y otra vez se da de bruces con el espesor del hecho opaco, compacto, impenetrable, del tener que morir sin poder *ver* qué hay detrás —si es que hay algo— de la muerte.

¿Qué resta entonces? Según nuestros autores, resta *la esperanza*. La cual —notémoslo bien— sería imposible si fuesen certezas apodícticas *o* la aniquilación *o* la sobrevida. *La esperanza es posible justamente porque ninguna de las alternativas se impone categóricamente sobre su*

¿quién soy yo? ¿qué será de mí? Si a la segunda pregunta tengo que contestar al final "Nada" , esto anula la primera, me obliga a responderla igualmente Si muero del todo, todo dejará de importarme alguna vez.. Nada importa verdaderamente, luego nada *vale la pena*» (J MARÍAS, *Antropología metafísica* [Madrid 1970], 188s)

[85] Insuperablemente descrita, con su feroz causticidad, por A HUXLEY *(Un mundo feliz* [Barcelona 1965]) en dos memorables pasajes uno, aquel en que el Salvaje da rienda suelta, ante su madre moribunda, a un dolor que escandaliza a enfermeras y visitantes del hospital, que lo ven como algo resueltamente obsceno (ibid , cap 14) El otro pasaje es el diálogo donde se expone el mecanismo «pedagogico» por el que se consigue extirpar todo sentimiento de angustia o rebeldía ante la muerte

«— El condicionamiento ante la muerte comienza a los dieciocho meses Todo crío pasa dos mañanas cada semana en el Hospital de Moribundos. En estos hospitales encuentran los mejores juguetes y se les obsequia con helados de chocolate los días que hay defuncion Así aprenden a aceptar la muerte como algo completamente corriente

— Como cualquier otro proceso fisiologico —concluyo la Maestra Jefe profesionalmente» (ibid , 153s)

[86] *El hombre y su muerte*, 94-113

[87] *Muerte y marxismo* , 39-117

contraria [88]. Junto a la esperanza, y suscitada por ella, resta también *la trascendencia.* Explícitamente invocada por existencialistas como Jaspers y Marcel, por marxistas como Bloch y Garaudy, por postmarxistas como Horkheimer y Adorno, implícitamente insinuada en el último Heidegger, la idea de trascendencia pierde el preciso significado técnico que le atribuía la tradición filosófico-teológica para tornarse más fluida y genérica. Con ella se expresa ahora el anhelo de un *non omnis confundar,* el voto de que el núcleo auténtico de lo humano rebase la bruta facticidad de la realidad en su figura actual y no se volatilice para siempre con la muerte de su sujeto; la confianza de que, a la postre, el Ser prevalecerá sobre la Nada.

Cuanto antecede sirve al menos para poner de manifiesto que al pensamiento increyente no le es tan fácil hoy como lo fue ayer afirmar dogmáticamente que la muerte aniquila al individuo. Que tal afirmación ha devenido problemática se confirma todavía con otro dato: de un tiempo a esta parte, diversos cultivadores de las llamadas ciencias *duras* especulan con la posibilidad de ofertar alguna forma de inmortalidad. Sea ella la amortalidad cibernética, alcanzable bien por la hibridación hombre-máquina, bien por el trasvase de la información contenida en el cerebro a un supérordenador [89], sea la resurrección que el Punto Omega (realidad física homologable a la idea religiosa de Dios) dispensará a todos los humanos, simulando perfectamente a cada uno de ellos «en los ordenadores del futuro lejano» [90].

2. Teología de la muerte

Sea cual fuere la validez de estas propuestas, la respuesta cristiana a los interrogantes enunciados en el anterior apartado ha sido ya dada en este libro; se cifra en la fe en la resurrección y la vida eterna. Lo que procede ahora es diseñar una lectura creyente de la muerte y del morir.

[88] «Si no hay esperanza de inmortalidad, (la felicidad) es ilusoria y falsa; puede ser verdadera y auténtica si esta sostenida por la esperanza en la vida perdurable, pero esta no es segura La vida, en efecto, es bastante compleja No podemos estar seguros de la aniquilación, tampoco... podemos tener plena certeza de la inmortalidad» (MARIAS, *La felicidad humana* [Madrid 1988], 326).

[89] Vid las referencias en RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apologia de la fe* (Santander 1995), 180s y nota 72

[90] F J TIPLER, *La física de la inmortalidad* (Madrid 1996), vid sobre todo el cap 9 «La física de la resurrección de los muertos a la vida eterna», el «mecanismo físico» responsable de la resurrección de todos los individuos humanos «consiste en la simulación de todas y cada una de las personas fallecidas» Más alla del carácter fantasioso de este voluminoso ensayo (al que Pannenberg no ha desdeñado prestarle atención), lo que importa aquí es la preocupacion subyacente al mismo la dialéctica muerte-inmortalidad ejerce hoy una fascinación tal, que la hace insoslayable incluso para un físico tan acreditado como Tipler (quien, por lo demás, se confiesa ateo).

El hombre de la humanidad pecadora está sometido, según la Escritura, a una muerte que, en el orden de su realización concreta, es pena del pecado [91], ante la cual no es libre sino esclavo, y que se le aparece como algo incomprensible, contra lo que no puede menos de rebelarse. Pero ha habido un hombre que murió la muerte humana de otro modo: como acto de suprema libertad («nadie me quita la vida; soy yo quien la da»: Jn 10,18) y de liberalidad («nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos»: Jn 15,13). Cristo murió la muerte con la angustia que le es propia en lo que tiene de necesidad impuesta, pero a la vez en la fe en el Dios vivo, en la esperanza de la resurrección y en la caridad para con los hermanos. De esta forma, la muerte ha cambiado de sentido. No es ya, necesariamente, visibilidad de la culpa, pena del pecado; puede ser acto libre de fe, esperanza y amor.

Esta inversión de sentido se patentiza sobre todo en el hecho de que Cristo ha muerto *para* resucitar. El ser-para-la-muerte que, según el análisis filosófico, es el hombre se retrotrae a su original vocación (según el orden querido por Dios en la creación) de ser-para-la-vida. Tampoco el cristiano muere para quedar muerto, sino, al igual que Cristo, para resucitar. Su muerte es, por consiguiente —*en sí misma,* y no sólo en lo que está detrás de ella— una muerte distinta de la muerte-pena del pecado. *No es fin, sino tránsito; no es término, sino pascua, paso de la forma de existencia provisional a la forma de existencia definitiva.*

De otra parte, esa muerte es la posibilidad señera de la existencia [92]. Pablo describe al cristiano como aquel que reproduce en su carne los misterios de la vida de Cristo. En éste, la muerte ha sido el acto supremo de su historia temporal. Así pues, la asimilación de tal acto en la propia existencia es tarea sustantiva del cristiano desde el comienzo de la misma en el bautismo, que obra la inserción del hombre en Cristo y lo hace solidario de su muerte (Rom 6,3ss). El bautizado ya no ve en la muerte la angustiosa cesación de su ser, sino la configuración con su modelo y, por tanto, el acto que debe ser vivido con voluntad de entrega libre y amorosa, en la esperanza (alentada por la fe) de la resurrección. *La muerte para él no es pena, sino un conmorir con Cristo para conresucitar con él.*

[91] JÜNGEL, *Tod,* 75ss; ID., «Der Tod als Geheimnis des Lebens», en *Grenzerfahrung Tod,* 23-28. Adviértase que la naturaleza penal de la muerte del pecador no reside en el puro hecho biológico *(El hombre y su muerte,* 351-363; H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes* [München 1977], 74ss). Esta precisión había sido ya señalada nada menos que por Alain de Lille; cf. R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes* (Münster 1965), 35, 46, 49.

[92] *El hombre y su muerte,* 372ss; RAHNER, *Sentido teológico...,* 29ss; MOIOLI, 260ss.

La muerte mística del bautismo ha de ser ratificada a diario en la *mortificación,* esto es, en la aceptación activamente libre de las pasividades inherentes a la condición humana, y en la participación de la eucaristía, memorial de la muerte del Señor. Como todo sacramento, la eucaristía obra lo que significa; realiza en el cristiano la interna apropiación de la muerte tal y como se dio en Cristo. La presencia axiológica de la muerte en la vida [93] cobra entonces un peculiar sentido para el creyente, quien vive sacramentalmente en la cotidiana anticipación de la entrega completa. Así la muerte cristiana es, en verdad, *la muerte-acción,* la muerte aceptada y querida libremente a lo largo de la existencia. Cuando llegue el instante mortal, no hará más que verificar sensiblemente un hecho de vida actuado desde el bautismo en la esfera sacramental. A sellar este morir en el Señor contribuye la unción de los enfermos, consagración de la enfermedad mortal y signo eficaz de la salud del hombre entero que concierne al hombre resucitado [94].

El papel de las virtudes teologales en todo este proceso es decisivo. Sólo la fe puede alumbrar un comienzo en lo que aparenta ser el fin, sólo la esperanza permite desplazar ante él la angustia para dar paso a la serena confianza, y sólo la caridad otorga el impulso preciso para la entrega total. Siendo objeto de la fe, nada tiene de extraño que estemos ante un evento esencialmente *oscuro,* lo que explica el remanente de angustia que el cristiano —más aún, Cristo mismo— prueba cuando lo afronta. Realidad dialéctica, la muerte se presenta como enemiga y amiga, como fin y comienzo, destrucción y consumación, pasión y acción. A la libertad, suscitada y sostenida por la gracia, le atañe optar entre estas alternativas, escoger la propia muerte y realizarla.

Esta muerte cristiana ¿se da únicamente en el cristianismo explícito? La acción de morir totaliza y consuma la vida; no puede ser, por tanto, algo religiosamente neutro; será siempre una realidad *teologal,* puesto que decide a la postre sobre el propio destino. Pues bien, allí donde la muerte es vivida como tránsito y no como término, con confianza y no con desesperación (aunque bien podrá ser una confianza oscura y asediada por la angustia), allí está presente —sépase o no— la gracia. Repitamos algo ya dicho: sólo la fe puede intuir un tránsito en lo que, según todas las apariencias, es un término; sólo la esperanza puede remontar la desesperación ante la amenaza del no-ser-más; sólo el amor puede dar la vida, no como derro-

[93] Sobre la que nos han ilustrado los análisis heideggerianos; cf. *El hombre y su muerte,* 83-86.

[94] J. FEINER, «Enfermedad y sacramento de la unción», en *MystSal* V, 499ss; G. FLÓREZ, *Penitencia y Unción de enfermos* (Madrid 1993), 340ss, 355ss; VV.AA., *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens* (Freiburg i.B. 1989) (de una teología de la muerte a una teología del morir).

che inútil o como pérdida trágica y absurda, sino como entrega con sentido y conquista de una definitiva plenitud

Podríamos añadir todavía: allí donde la muerte es vivida como cumplimiento de la existencia o como destino serena y resignadamente aceptado, allí acontece la muerte cristiana, es decir, la muerte que es confesión del Dios vivo. Dicha confesión tiene lugar: *a)* en el reconocimiento de que la vida tenía un significado (puesto que, por hipótesis, se acepta la muerte como lo que *cumple* la vida), *b)* en la sumisión obediente a los propios límites (en la aceptación del propio ser como ser *creatural)* El pecado es, en el fondo, la *hybris* del «seréis como dioses», la pretensión de endiosamiento e ilimitación. Por eso es alienante y entraña la pérdida del propio ser en la inautenticidad. El no-pecado es, en principio, identificación con ese propio ser, identificación que tiene lugar, en su nivel más radical, cuando el hombre se reconoce como el ser contingente, no necesario. *Y esto sucede, también en su nivel más radical, cuando se acepta la muerte,* con todo lo que ella conlleva de límite infranqueable y de revelación de la finitud del yo humano.

El acto de morir, en suma, es siempre y necesariamente un acto de fe (explícita o implícita) o un acto de incredulidad [95]. En este último caso, lo que resulta es algo *entitativamente* diverso de la muerte cristiana recién descrita. El incrédulo sufre la que es castigo y emergencia de la culpa, la vive como pena durante su existencia pecadora (puesto que ni la comprende ni la acepta), la muere en la desesperada servidumbre de su poder aniquilador. No apercibiéndose del valor salvífico de la resurrección de Cristo, no le es posible aprehenderla de otro modo, ni puede ser para él otra cosa sino el vacío del ser y la total bancarrota de la existencia, en el sentido explicado al tratar de la muerte eterna

Por último, *la muerte-acción* (entendida como venimos haciéndolo) *conduce a la persona a su definitividad, la fija en su destino*. Ahora bien, este carácter definitorio de la muerte ¿es un momento interior a la muerte misma, o le adviene exteriormente por voluntad de Dios (por un convencional decreto divino)? ¿Atañe a la esencia de la muerte marcar al hombre con el sello de lo irrevocable, o tal irrevocabilidad acontece *en* la muerte (no *por* la muerte) sólo porque Dios lo ha dispuesto así? [96] Los análisis filosóficos reiteradamente evocados en estas páginas deponen ya en favor de la primera inter-

[95] RAHNER, *Sentido teológico* ... 96-103. Adviértase (por si fuese necesario) que *el acto* de morir del que venimos hablando no denota una acción *puntual y terminal* sino *el proceso entero* de afrontamiento, interpretación y ejecución del destino mortal descrito más arriba

[96] Como han pensado no pocos teólogos: *El hombre y su muerte* 19-28. Para lo que sigue, vid RAHNER, *Sentido teológico* ... 32-35, MOIOLI, 252-256. Cf también *supra* cap VIII, notas 66-68

pretación. Que el hombre sea *homo viator* —como diría Marcel—, existencia peregrinante, significa que el tiempo le es dado como espacio en el que forjar su destino. El término de su peregrinación ha de coincidir con su cabal identificación, la muerte ha de importar la llegada del hombre a sí mismo y, con ello, el comienzo de su permanente forma de ser.

En efecto, si la libertad es disposición de la persona sobre sí misma *en orden al fin*, y nos ha sido dada para *llegar a ser* lo que *queremos ser*, si en toda historia personal el pasado no se pierde, sino que va configurando el presente y el futuro, entonces, a medida que el tiempo transcurre, el hombre acumula en su interior los frutos de sus opciones, que pasan así a ser realidad dada, medio en el que la libertad se mueve hacia el porvenir. Y como esos frutos no son meros residuos estáticos, ni posesión adyacente a la persona, sino *su autodevenir*, ésta llega, en ellos y por ellos, cada vez más a sí misma. Cuando el futuro se agote (puesto que una auténtica historia importa un auténtico término), el hombre se encontrará con el inmenso cúmulo de sus realizaciones, de *todas* sus realizaciones, esa suma impresionante no será otra cosa que la fiel imagen de lo que ha elegido ser: será *el yo llegado a sí mismo* [97].

El tránsito de lo cambiante a lo irrevocable, que sucede en la muerte, no es, por tanto, efecto de un acto *puntual*, como piensan los defensores de la tesis de la opción final [98], en la estructura inmanente de la existencia humana se halla inscrita la posibilidad de llegar algún día a la consumación. *La antropología cristiana demanda definitividad porque cree en la salvación*. Hay que preguntarse seriamente por qué *toda* la Biblia da por supuesto que con la muerte se clausura el *status viae* y recusa consiguientemente todo asomo de metempsícosis. La respuesta reza: *porque de lo contrario el mensaje bíblico no podría ser lo que es: la oferta de una salvación definitiva*. Quien dice salvación dice irrevocabilidad; una salvación en precario, revisable, no sería tal. Pues bien, toda vez que Dios ha creado al

[97] El razonamiento supone, pues, de una parte la recta comprensión de la historicidad y la libertad humana y, además, la presencia de la muerte en la vida, con la consiguiente toma de postura ante ella (lo que vengo llamando *la muerte-acción*). Vid. RAHNER, en *MystSal* V, 452ss; ID., en *SzTh* X, 186ss.

[98] Para una detallada exposición y crítica de esta teoría, cf. *El hombre y su muerte*, 313-350. La tesis ha perdido actualidad últimamente, así lo confirman VORGRIMLER, en *Hoffnung über den Tod*, 31-33; A. TORNOS, *Escatología* II, Madrid 1991, 223 («actualmente no es una línea de explicación que encuentre muchos seguidores»); *L escatología contemporanea*, 117s. El libro de R. MOODY, *Vida después de la vida* (Madrid 1978), con sus secuelas editoriales, nos aproxima a la temática de la opción final, pero acentuando, si cabe, su improbabilidad. Resulta por ello un tanto sorprendente la atención que le dispensan teólogos como KUNG, 27-48; KEHL, 69-74; VORGRIMLER, *El cristiano ante la muerte* (Barcelona 1981), 16-20.

hombre para la salvación, ha debido diseñarlo con una estructura ontológica tal que esa criatura sea *activamente* capaz de salvación, o, lo que es lo mismo, *capaz de una opción definitiva.* El hombre es un ser habilitado para llegar al fin (para ser salvo); no es un torso crónicamente incompleto. Ahora bien, si no hay un real *status termini,* sólo habrá *status viae;* el yo humano es y será siempre *viator,* ser permanente y constitutivamente inacabado, deficitario, *no salvable.* Dicho brevemente: la realidad de un genuino *status termini* es, lisa y llanamente, *condición de posibilidad de la salvación* [99].

Si la vida tiene sentido, y no es el juego absurdo que pensaba Sartre, la muerte debe dar al hombre el *permanecer* durante la eternidad en lo que quiso *ser* durante el tiempo; y ello no en virtud de una postrera y aislada decisión (como sostiene la teoría de la opción final), que evacuaría irrremediablemente la vida misma, sino en cuanto suma totalizante de las actitudes vividas y acumulación sin futuro del entero pasado, convertido ya, de forma irreversible, en presente eterno. Al ser la muerte anulación de toda *posibilidad* de devenir, es la *facticidad* consumada, o, lo que es lo mismo, «término del estado de prueba por su naturaleza», según estipulaba la fórmula escolástica al uso.

IV. CUESTION COMPLEMENTARIA: MUERTE-INMORTALIDAD-RESURRECCION

1. ¿Resurrección *versus* inmortalidad?

La conjugación de los tres conceptos que se acaban de enunciar, así como la comprensión de sus relaciones recíprocas, suelen animar de forma recurrente los debates teológicos. Y así, una característica de la escatología protestante de nuestro siglo fue hasta no hace mucho el planteamiento en alternativa del binomio *inmortalidad-resurrección:* la doctrina (filosófica) *inmortalista* sería incompatible con la fe (bíblica) *resurreccionista,* por lo que era menester abandonar aquélla para profesar ésta [100]. Así las cosas, en un segundo momento se procedía lógicamente a interpretar la muerte como muerte total *(Ganztod),* y la resurrección como una suerte de *creatio ex nihilo.*

[99] De ahí mis reservas a la tesis de Sachs sobre la muerte eterna (*supra,* cap. VIII, IV.1).

[100] Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1992) (2.ª ed.), 149-151; A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelische Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1963); GRESHAKE-KREMER, *Resurrectio mortuorum,* 247ss.

De un tiempo a esta parte, sin embargo, la situación ha cambiado. La tesis de la muerte total, en el preciso rigor de la expresión, es hoy muy minoritaria; como representante de la misma en la última generación de teólogos protestantes cabe citar a E. Jüngel, para quien «en la muerte el hombre es aniquilado»; la resurrección sería entonces nueva creación, aunque no *ex nihilo,* sino «desde la nulidad resultante de la autoaniquilación y la culpa del hombre» [101]. En el extremo opuesto se sitúa F. Heidler [102], que cree poder demostrar apodícticamente que la inmortalidad del alma es una doctrina formal y explícitamente contenida en la Biblia, ya desde los estratos más antiguos de la tradición veterotestamentaria.

Entre estos dos extremos se mueve hoy una consistente mayoría de la dogmática y la exégesis protestante. Ya en el Barth de la *Kirchliche Dogmatik* el rechazo de la inmortalidad nada tenía que ver con la tesis de la total aniquilación; más que de una posición ontológica, se trata aquí de una opción existencial-soteriológica, que no niega una continuidad (o identidad) entre el hombre histórico y el resucitado [103]. Bultmann estima insostenible que «la estructura ontológica del ser humano sea reducida a la nada, pues con ello no podría darse absolutamente ninguna continuidad entre el hombre antes de la muerte y el hombre resucitado» [104]. Por esta misma razón, Thielicke afirma por un lado que «me hundo totalmente en la muerte» y que, no obstante, «parece que ciertas afirmaciones teológicas no pueden prescindir del uso de la palabra "alma"», sin la que «la resurrección sería una nueva *creatio ex nihilo»,* para concluir: «si, a pesar de todo..., utilizo la palabra "alma"..., se trata de un uso de emergencia de este concepto para expresar algo negativo de forma muy inadecuada: esto es, mi yo en cuanto ya despojado y todavía no revestido del cuerpo» [105]. Tillich por su parte rechaza la inmortalidad como concepto y la defiende como símbolo; en cuanto tal símbolo, es tan válido como el de *resurrección:* «la teología cristiana no debe considerar sus críticas como un ataque al símbolo *inmortalidad,* sino al *concepto* de una sustancia naturalmente inmortal» [106].

[101] «Der Tod als Geheimnis...», 40; ID., *Tod,* (140). Jüngel es el único teólogo citado por Vorgrimler *(Hoffnung über den Tod...,* 29) como partidario de la muerte total.

[102] *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele;* cf. sobre este libro *Imagen de Dios...,* 87s.

[103] H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung...,* 82ss.

[104] *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1965) (5.ª ed.), 199.

[105] H. THIELICKE, *Vivir con la muerte* (Barcelona 1984), 166, 223, 233-240; cf. una glosa a esta toma de postura de Thielicke en H. SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung* (Freiburg i.B. 1984), 400-403.

[106] P. TILLICH, *Teología sistemática* III (Salamanca 1984), 491-496; cf. SONNEMANS, 393-396.

Ideas semejantes se encuentran en otros sistemáticos actuales, como Ebeling [107], Trillhaas [108], Pannenberg, etc. «De cara a la problemática de la identidad personal del hombre, entre su muerte y la futura resurrección... —opina este último—, es perfectamente comprensible que la Iglesia católico-romana desde 1513 condene como herética la aceptación de la mortalidad del alma y considere como dogma vinculante su inmortalidad» [109].

Estas palabras de Pannenberg ilustran inmejorablemente hasta qué punto se han acortado hoy las distancias entre protestantes y católicos en la cuestión que nos ocupa [110]. Son dos las razones de esta convergencia; ante todo, la evidencia de que la Biblia desconoce la tesis de la muerte total [111]. Además, y como subrayan algunos de los textos que acaban de aducirse, esa tesis convierte en inviable la misma idea de resurrección, en la que resulta de todo punto esencial la continuidad del mismo sujeto en las dos formas de existencia, la histórica y la escatológica. La acción resucitadora de Dios no se ejerce sobre el puro vacío óntico; en tal caso, Dios *resucitaría* (=crearía *ex nihilo)* a *otro* ser humano, distinto *numéricamente* del que murió (pues se supone *ex hipothesi* que éste murió *totalmente)* y que, con todo, sería *el mismo* que se daba por totalmente muerto. No es preciso insistir en la inverosimilitud metafísica —no sólo teológica— de tan artificiosa conjetura [112].

[107] G EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* III (Tübingen 1979), 459s («el hombre es puesto en su ser ante el Dios de la eternidad, al que no puede sustraerse . En este ser interpelado por Dios puede verse el fundamento de una inmortalidad»)

[108] W TRILLHAAS, «Einige Bemerkungen zur Idee der Unsterblichkeit», en *Neue Zeitschrift fur system Theologie und Religionsphilosophie* (1965), 143-160· que «la idea de inmortalidad amenace la pureza de la fe en la resurrección» es «una representación sorprendente», en realidad, dicha idea es «el lugar antropológico» de la fe resurreccionista Cf. SONNEMANS, 396-399

[109] W PANNENBERG, *La fe de los apóstoles* (Salamanca 1975), 195

[110] No se olvide que fue el propio Althaus quien inició este retorno, al retirar su repulsa a la doctrina del alma inmortal en su célebre artículo «Retraktationen zur Eschatologie», en *TLZ* (1950), 253-260: existe «una afinidad entre la filosofía y la sabiduría bíblica acerca de la inmortalidad», por ello, «la teología cristiana .. no tiene por qué batirse contra la "inmortalidad" en cuanto tal», la idea del juicio divino «no exige que el hombre sea ónticamente anulado en la muerte» (p 256)

[111] «Los modernos exegetas convienen en que no ha habido en Israel una *Ganztodvorstellung»* (W BERG, en A GERHARDS [Hrsg], *Die grossere Hoffnung der Christen* [Freiburg i B 1990], 31)

[112] Este argumento en contra del *Ganztod* se repite, una y otra vez, en los teólogos católicos que tratan el tema GRESHAKE, en *Seele Problembegriff* , 146, 157, G HAEFFNER, «Vom Unzerstorbaren im Menschen», ibid., 159-179, GRESHAKE-KREMER, 269ss, AHLBRECHT, 119, SONNEMANS, 391s, 485s, VORGRIMLER, en *Hoffnung über den Tod* , 35s, KEHL, 274s; W BREUNING, en *MystSal* V, 833ss, O F PIAZZA, en *L'escatologia contemporanea* (Padova 1994), 289, etc

En este punto, las soluciones fideístas o nominalistas (Dios *puede* hacer que sea *el mismo* quien no se ve cómo pueda serlo) no son de recibo. En verdad [113], si Dios ha destinado al ser humano, mortal por naturaleza, a vivir *siempre* en la forma de la resurrección, y no a morir para quedar muerto, ha debido equiparlo con una urdimbre ontológica tal que ese destino resurreccionista fuese posible. He ahí uno de los motivos por los que la antropología teológica estima irrenunciable el concepto de *alma.* ¿Cómo explicar sin ese concepto el retorno a la vida del mismo ser humano (¡numéricamente el mismo!)? [114].

Con otras palabras: en el asunto que nos ocupa, resulta primordial no perder de vista que el concepto de resurrección implica, como es obvio, que el hombre es *cuerpo,* y que (aunque no sea tan obvio) dicho concepto implica igualmente que es *alma;* en efecto, sin ese ser-alma no hay modo de entender por resurrección lo que la Escritura entiende y enseña, a saber, que Dios salva de la muerte al *mismo* ser humano que la había protagonizado. Como se ha advertido más arriba, la revelación no conoce la tesis de la muerte total; habría que preguntarse si la fe resurreccionista hubiese podido surgir desde el supuesto antropológico de tal muerte total. Y en cualquier caso, conviene notar que los apasionados debates medievales sobre el modo de entender la unidad del hombre se emplazaban justamente en el ámbito del dogma de la resurrección [115].

Habida cuenta de cuanto antecede, sorprende reencontrar en un pensador católico la tesis de la muerte total. Según el último Laín [116], «el hombre es todo y sólo su cuerpo, todo y sólo materia somática personal»; no es, pues, admisible la existencia de «un espíritu inmaterial», de «algo que esté por encima de la materia organizada». Por ello, «con la muerte acaba todo el hombre, acaba el hombre del todo». Luego «*omnis moriar-omnis resurgam*». De nuevo hay que preguntarse: el sujeto que conjuga el *omnis moriar* ¿puede ser *el*

[113] Y reiterando una reflexion empleada más arriba a proposito del caracter *definitivo y definitorio* de la muerte

[114] Con ello, claro está, no se postula un enfeudamiento de ese concepto en una precisa metafísica helenizante, ni siquiera se exige una comprension *sustancialista* del mismo, o la homologacion de la inmortalidad del alma con la idea de una inmortalidad del alma *separada* Cf. *Imagen de Dios* , 138-144, 149-151, I BALDERMANN, *Ich werde nicht sterben, sondern leben* (Neukirchen-Vluin 1990), K KREMER (Hrsg), *Seele Ihre Wirklichkeit, ihr Verhaltnis zum Leib und zu menschlichen Person* (Leiden 1984), G POLTNER-H WETTER (Hrsg), *Das Leib-Seele Problem* (Wien 1986), H HASTEDT, *Das Leib-Seele Problem* (Frankfurt a.M 1988)

[115] Vid bibliografía en *Imagen de Dios* , 101, nota 22, 105, nota 35

[116] P LAIN ENTRALGO, *El cuerpo humano II Teoria actual* (Madrid 1989), ID , *Cuerpo y alma* (Madrid 1991) Cf RUIZ DE LA PEÑA, «A propósito del cuerpo humano, notas para un debate», en *Salm* (1990), 65-73, ID , «"El hombre es uno en cuerpo y alma" La version zubiriana del aserto conciliar», en *Studium Ovetense* (1994), 353-366

mismo que conjuga el *omnis resurgam,* toda vez que del primero se ha diagnosticado su *muerte total?*

Personalmente presumo que lo que horroriza a Laín es, o bien lo que antes he llamado una concepción sustancialista, filohelenista o dualizante del alma, o bien la idea de un alma *separada* [117]. Pero, según se ha indicado antes, ninguno de estos dos teoremas está necesariamente implicado en las posiciones católicas actuales [118]. Por lo demás, la teoría del *Ganztod* y el correlativo *omnis moriar-omnis resurgam* es coherente dentro de la teología luterana de una corrupción total de la naturaleza humana; en ese supuestó, no hay salvación sin una previa cancelación de lo corrompido, a la que seguiría una acción soteriológica que sería en puridad una acción creativa *ex nihilo.* Pero lo que es coherente en la *forma mentis* luterana no lo es en la católica, ni parece asumible hoy en buena parte del pensamiento protestante. De otro lado, ¿cómo explicar, desde estas premisas, la relación *mundo presente-mundo futuro, progreso-reino?* Si se es consecuente, la tesis de la muerte total (de la total discontinuidad a nivel personal entre historia y escatología) debería emparejarse con la tesis cataclismática de una aniquilación del mundo presente y su sustitución por un mundo futuro que sea *creatio ex nihilo.* No es preciso llamar la atención sobre el alto coste que esta interpretación conlleva en lo tocante a la praxis cristiana y su compromiso en la edificación de la ciudad terrena.

En suma, la idea cristiana de la inmortalidad del alma quiere decir ni más ni menos que esto: la acción resucitadora de Dios no se ejerce sobre el vacío absoluto de la criatura, sobre la nulidad *total* de su ser, sino que se apoya en la alteridad reclamada por la relación dialógica interpersonal Dios-hombre. Que por tanto hay «algo» en el hombre que, pese a la muerte, no es amortizado por la nada y se impone a la atención de Dios. Que, en fin, a partir de ese «algo» (llámese como se llame), que ciertamente por sí solo ya no es hombre, es como Dios restaura la vida del sujeto mortal en su cabal identidad, obrando así una *resurrección,* y no una *creación desde la nada.*

[117] Que también horrorizaba al último ZUBIRI, *Sobre el hombre* (Madrid 1986), 671, nota 1: «no se puede hablar de una psique sin organismo». El mismo rechazo se encuentra en M. YELA, «Yo y mi cuerpo», en F. MORA (ed.), *El problema cerebro-mente* (Madrid 1995), 52: «no parece racionalmente inteligible, aunque tampoco absurdo, que persista (la persona) sin su corporeidad. Probablemente: *omnis moriar.* Espero, sin embargo, que ese poder primero que da razón de que exista algo en vez de nada hará posible que mi yo personal... vuelva a ser para siempre: *omnis resurgam».*

[118] Del problema *alma separada* (o *estado intermedio)* algo se dirá más adelante.

2. ¿Inmortalidad *versus* resurrección?

Las controversias teológicas son fuente inagotable de sorpresas inesperadas y estupendas. Tras el ensayo de absorber la doctrina inmortalista en la resurreccionista, que ha contado (y cuenta aún) con tantos y tan importantes valedores, lo que menos podía esperarse es que emergiera una posición que invierte polarmente esa dialéctica, postulando la absorción del concepto de resurrección en el de inmortalidad. Propuesta hace unos años por C. Tresmontant, acaba de ser revalidada por M.E. Boismard.

Tresmontant [119] cree que Jesús, y, en general, el Nuevo Testamento, habrían desmitificado la tosca concepción popular de una resurrección entendida como «levantamiento» del cadáver, canjeándola por una resurrección que sería simplemente un «volver a la vida». El sujeto de esta vuelta a la vida ¿sería el hombre entero? Sin duda, responde Tresmontant. Sólo que hay que preguntarse si, para que se dé «el hombre entero», tiene que darse una materia. Nuestro autor no lo cree. «La resurrección "de los cuerpos", si la expresión tiene sentido, es la resurrección de las almas». Estas, «vivificadas por el Verbo Creador», no necesitarán «informar una materia y constituir de nuevo cuerpos organizados». ¿No se vuelve así a la idea platónica de inmortalidad? No, porque «en Platón el alma es inmortal de pleno derecho al ser divina por naturaleza. En el pensamiento bíblico, el alma no es divina por naturaleza, la existencia es para ella un don recibido... por gracia».

El ensayo de Boismard [120] analiza las fuentes bíblicas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Sus conclusiones [121] son las siguientes: la revelación garantiza *el hecho* de la victoria sobre la muerte. Pero «se encuentra dividida cuando se trata de precisar el cómo de esa victoria». Ese cómo no sería, pues, objeto de revelación; «queda abierto» y remitido a la filosofía o a la teología, mas no a la exégesis. Respondiendo a la pregunta que figura en el título del libro, Boismard responde: «toda vez que el hombre, gracias a su alma inmortal, no muere, ya no es cuestión para él de resucitar, de volver a la vida. La expresión (resurrección) podría comprenderse en una perspectiva de antropología semítica..., pero ya no vale hoy, hablando estrictamente... Sería mejor hablar de inmortalidad».

[119] *Le problème de l'âme* (Paris 1971), 202ss.

[120] *Faut-il encore parler de "résurrection"?* (Paris 1995); cf. las reseñas de P. Grelot, «Résurrection et immortalité», en *Esprit et Vie*, n.42, 1995, 577-583, y P. Masset, «Faut-il encore parler de "résurrection"? À propos d'un livre récent», en *NRTh* (1996), 258-265.

[121] Ibid., 155ss.

Tal habría sido, según el exegeta francés, la opción de Pablo a partir de 2 Cor y hasta del propio Jesús («esto fue un inesperado descubrimiento para mí», confiesa Boismard). Una opción preparada por textos como Sab, el libro apócrifo de Henoc y Sal 49 y 73.

Nuestro autor agrega dos precisiones: *a)* el alma inmortal se reviste, al término de su vida terrestre y merced a la potencia del Espíritu, de «un cuerpo "glorioso", luminoso», «de naturaleza celeste» [122]; *b)* la inmortalidad del alma por él defendida se desmarca (como ya ocurre en Tresmontant) de la tesis platónica homónima porque «no puede ser sino don de Dios» [123]. En cuanto a la primera precisión, el lector no acaba de entender qué papel juega ese cuerpo luminoso, celeste, en la situación del alma (o qué necesidad tiene el alma de tal cuerpo), y recuerda el canon antidualista de un viejo concilio toledano (DS 540=D 287): «no creemos, como algunos deliran, que hemos de resucitar en carne aérea o en otra cualquiera, sino en ésta en que vivimos, subsistimos y nos movemos». La segunda acotación (inmortalidad como gracia) es una obviedad superflua. En efecto, esa inmortalidad, en la actual economía sobrenatural —la única real—, está en función de la resurrección; queda, pues, en la órbita del designio agraciante de Dios. La cuestión de si la inmortalidad del alma es o no cualidad natural tendría algún interés para seres humanos que versaran *in statu naturae purae;* en la actual situación de hecho, no tiene ninguno.

La respuesta más pertinente a la tesis que acaba de reseñarse nos la ofrece Gilson: «un Cristianismo sin inmortalidad del alma no hubiera sido absolutamente inconcebible, y la prueba está en que fue concebido. En cambio, lo que sería absolutamente inconcebible es un Cristianismo sin resurrección del Hombre» [124].

3. ¿Alma separada en un estado intermedio?

El problema del estado intermedio ha figurado entre los temas estelares de la escatología de nuestro siglo, tanto en el campo protestante como en el católico. Hoy, sin embargo, parece haber perdido atractivo. A decir verdad, la discusión ha llegado a un punto muerto, sin que sea previsible que aparezcan nuevas aportaciones capaces de reactivarlo: las distintas posiciones al respecto han explorado todas las posibilidades; ninguna de ellas, además, ha logrado imponerse a

[122] Ibid., 163, 8.

[123] Ibid., 164.

[124] E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid 1981), 180. En todo caso, es de esperar que la hipótesis de Boismard sea discutida en el terreno exegético del que pretende extraerla.

las otras. Estamos, pues, ante una cuestión agotada; en las últimas publicaciones sobre el tema escatológico se percibe una neta sensación de cansancio ante un problema que, en resumidas cuentas, «pertenece al ámbito de la pura especulación» [125]. Así las cosas, bastará dedicarle las siguientes breves reflexiones [126].

a) Los datos dogmáticos a retener son, de un lado, la inmediatez de la retribución esencial y la índole escatológica de la resurrección; sobre ellos se ha tratado ya en este libro. Precisamente el cotejo de ambos datos es lo que genera el problema: ¿cuál es el estatuto ontológico del sujeto de la retribución inmediata? ¿Se da una situación de *alma separada* a lo largo de un período temporalmente extenso (el que se intercalaría entre la muerte y la resurrección)? Tal ha sido la interpretación tradicional, tenida por válida hasta el primer tercio de nuestro siglo, tanto por católicos como por protestantes, pero en la que hoy se detectan serias dificultades.

b) Ni la revelación ni el magisterio eclesial aportan elementos resolutivos [127]; la cuestión debe considerarse, pues, como *teológica,* no *dogmática.* El escrito de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones escatológicas [128] contiene ciertas precisiones al respecto. Tales precisiones no parecen incompatibles con alguna de las teorías presentadas como alternativa a la tesis tradicional [129]. De todas formas, dado el nivel magisterial de este documento, sus observaciones no pueden aspirar al rango de doctrina vinculante; tendrá a lo sumo un carácter orientativo, que debe ser ponderado por los teólogos, pero que no puede considerarse como dirimente [130].

c) Tanto la tesis de una resurrección, por así decir, bifásica *(incoada* en la muerte, *consumada* en el *éschaton)* como la que sostiene que muerte y resurrección son dos acontecimientos *distintos y sucesivos,* mas no necesariamente *distantes* (esto es, separados por un *continuum* temporal), respetan los datos dogmáticos involucrados en el problema. Su plausibilidad puede ser discutible; no lo es su or-

[125] KEHL, 248 (el original alemán es mucho más expresivo: el asunto sería «eine müssige Spekulation», esto es «una especulación *ociosa»*).

[126] Para una información detallada, con la evaluación crítica de las distintas opciones, vid. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Santander 1994) (5.ª ed.), 323-359. Más resumidamente ID., «Estado intermedio: breve historia de la cuestión», en R. SCHULTE-G. GRESHAKE-J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección* (Madrid 1985). 158-167.

[127] Lo que se dice *supra,* nota 16, de Pablo, es aplicable al resto de los autores bíblicos.

[128] AAS 71 (1979), 939-943.

[129] Cf. *La otra dimensión,* 355s.

[130] Pese a mostrarse partidario de la tesis tradicional, O.F. Piazza advierte que «el magisterio no ofrece una aserción definitiva» en nuestro tema *(L'escatologia contemporanea,* 285).

todoxia. Quien opine lo contrario, debería asumir la carga de la prueba.

d) El cuestionamiento de la tesis tradicional es hoy ampliamente mayoritario en la teología católica [131]. Atribuir este hecho a una información deficiente, a una evaluación incorrecta de los datos o, lo que es peor, a una reprobable *novitatum cupiditas,* esto es, a un progresismo irresponsable, es tan gratuito como injusto. El problema del estado intermedio ha interesado a la teología contemporánea porque lo que ahí se juega, en última instancia, es el grado de convicción y coherencia con que la antropología cristiana sostiene la identidad del hombre como unidad sustancial de espíritu y materia. Las teorías alternativas a la doctrina tradicional quieren mantener esta verdad del hombre, para hacer así creíble no sólo la afirmación de la unidad psicosomática, sino también la esperanza en la supervivencia del ser humano en su cabal identidad e integridad [132].

* * *

Para cerrar este ya largo apartado sobre las categorías *muerte-inmortalidad-resurrección,* valgan las siguientes consideraciones conclusivas:

a) Una inmortalidad sin resurrección es un enigma metafísico. Una inmortalidad *natural* del alma en un hipotético *status naturae purae* es, además, un enigma teológico.

b) Una resurrección sin inmortalidad —esto es, desde la «muerte total»— envuelve una contradicción: Dios «resucita» (=crea *ex nihilo)* a *otro* ser humano (numéricamente distinto del que murió, pues se supone que éste murió *totalmente),* que sin embargo es *el mismo* que se daba por totalmente muerto.

c) Una inmortalidad del alma *desencarnada* a lo largo de un eventual estado intermedio es difícilmente compatible con el dato dogmático de la unidad sustancial alma-cuerpo. Esta ardua compatibilidad está en la raíz de las incertezas que rodearon al tema del comienzo de la retribución esencial, tanto en la época patrística como en el medievo.

d) En la actual economía histórico-salvífica, la inmortalidad del alma ha de ser entendida como condición de posibilidad de la resurrección. En este sentido, debe hablarse de una inmortalidad que es *don* sobrenatural, y no mera *cualidad* o condición natural.

[131] Cf. *La otra dimensión,* 358, nota 90. La nómina de autores allí mencionados no cesa de crecer; vid. KEHL, 248-250, 275-279, quien afirma que «se ha alcanzado un consenso en este punto»; VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung* (Freiburg i.B. 1984) (2.ª ed.), 151-155.

[132] No deja de suscitar perplejidad el que la Comisión Teológica Internacional haya terciado en el problema, alineándose además con la posición netamente minoritaria (vid. el texto en *Greg* [1992], 395-435). ¿Es ése el cometido de la citada Comisión?

CAPÍTULO X

EL PURGATORIO *

BIBLIOGRAFIA

BETZ, O., «Purgatorium. Reifwerden für Gott», en VV.AA., *Christus vor uns* (Frankfurt a.M. 1966), 110-121; CONGAR, Y.M., «Le Purgatoire», en VV.AA., *Le mystère de la mort et sa célébration* (Paris 1956), 279-336; FUENTERRABÍA, F., «El purgatorio en la literatura judía precristiana», en *XV Semana Bíblica Española* (Madrid 1955); ID., «Doctrina del Nuevo Testamento y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte», en *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1956), 187-224; KÜNG, H., *¿Vida eterna?* (Madrid 1983), 229ss; LEHMANN, K., «Was bleibt vom Fegfeuer?, en *Internationale Kath. Zeitschrift* (1980), 236-243; POZO, C., *Teología del más allá* (Madrid [2]1981), 515-533; RAHNER, K., «Fegfeuer», en *SzTh* XIV, 435-449; V. RATZINGER, J., *Escatología* (Barcelona 1980), 204-216; TENA, P., «"En las manos de Dios". La oración de la Iglesia por los difuntos», en *RCI* (1980), 220-229; VORGRIMLER, H., «El purgatorio», en *Mysterium Salutis* V, 428-433.

La doctrina del purgatorio reviste un indudable interés ecuménico, dado que, contrariamente a lo que sucede con los restantes temas de la escatología, es objeto de controversia interconfesional. Su exposición deberá, por tanto, precisar cuáles son los elementos esenciales de la fe católica en torno a la misma y qué motivos impulsan a otras Iglesias cristianas a no admitirla.

La consideración de estos motivos mostrará que el tema del purgatorio no es, propiamente hablando, un tema de escatología; un lugar más adecuado para su exposición podría hallarse en el contexto de la doctrina de la gracia. En efecto, las divergencias registrables entre las distintas Iglesias arrancan del modo de entender la justificación y el perdón de los pecados. E incluso (debemos añadir) entran en juego aquí otros presupuestos teológicos de carácter aún más general, como son el concepto de revelación y la relación Escritura-tradición, en orden a clarificar cuáles son los enunciados revelados que exigen de los creyentes un asentimiento de fe.

Esta densa problemática previa dificulta no poco la explanación del tema del purgatorio en la perspectiva del tema escatológico. Tal vez el planteamiento *escatologista* del mismo haya sido el causante

* Este capítulo es reproducción literal del c. X del volumen *La otra dimensión* (Santander 1994[5]).

de la deplorable hipertrofia que esta doctrina ha ido experimentando en la teología, la predicación y la mentalidad de los fieles, y de la falta de credibilidad de sus representaciones más popularizadas. En todo caso, es claro que cuanto se diga del purgatorio desde la escatología habrá de ser integrado, para su cabal comprensión, en coordenadas doctrinales de otros sectores de la teología.

I. LA DOCTRINA DE LA ESCRITURA

Desde el siglo XVI, las exposiciones católicas del purgatorio se esforzaron por responder, dentro de una óptica netamente apologética, a la opinión de Lutero: «el purgatorio no puede probarse por la sagrada Escritura canónica» (DS 1487). Se multiplicaron entonces las «pruebas de Escritura» por parte de los controversistas católicos, a base de textos aislados a los que se imponía una exégesis acomodaticia, lastrada por el prejuicio dogmático. Puede valer como ejemplo la apelación a Mt 12,32: «al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará *ni en este mundo ni en el otro»* [1]. Se argüía: hay un pecado que no puede ser remitido en el mundo futuro; luego algunos pecados pueden serlo. Esta interpretación hace caso omiso del color semítico del texto, según el cual se designa la totalidad por los extremos: «ni en este mundo ni en el otro» significa simplemente «nunca». La lógica de la frase, por lo demás, está exigiendo esta irremisibilidad de la palabra contra el Espíritu Santo, sin la cual desaparecería la gradación que se establece con la otra palabra contra el Hijo del hombre. El paralelo de Lc 12,10 («al que blasfeme contra el Espíritu Santo, *no* se le perdonará») confirma categóricamente esta exégesis.

Prescindiendo de otras citas de este tipo, uno de los pasajes clásicos en torno a nuestro tema es 2 Mac 12,40-46 [2]: en los cadáveres de los soldados muertos en la batalla contra Gorgias se encuentran objetos del culto idolátrico, cuya tenencia estaba severamente prohibida por la Ley; no obstante, Judas hace una colecta y con su producto manda ofrecer un «sacrificio por el pecado» en el templo de Jerusalén, esperando que quienes han muerto «piadosamente» (en defensa de la religión y de la patria) hallen el perdón de Dios y participen en la resurrección. El hagiógrafo (v.43bss) aprueba la conducta del generalísimo judío, así como sus motivos para obrar como lo hizo.

[1] FUENTERRABIA, F., *XVI Semana...*, 213-217.

[2] O'BRIEN, E., «The Scriptural Proof for the Existence of Purgatory from 2 Machabees 12,43-45», en *ScEc* (1949), 80-108; FUENTERRABIA, F., *XV Semana...*, 120-140; VORGRIMLER, H., 429s.

También aquí hay que precaverse contra una lectura *anacrónica* del texto que proyecte sobre él desarrollos doctrinales ajenos a la época en que fue redactado. De este estilo sería, por ejemplo, la interpretación según la cual los soldados muertos habrían cometido «un pecado leve» y «no estaban, por consiguiente, en el infierno»; tampoco en el cielo (en ambos casos el rito sacrificial habría sido inútil); luego «la situación en que se encontraban... es precisamente la que nosotros designamos con la palabra *purgatorio*» [3]. Atendido el contexto de la teología judía del tiempo, el pasaje debe interpretarse de modo bien diverso. Los justos difuntos esperan «la resurrección para la vida» (2 Mac 7,9.14), presumiblemente en el seno de Abraham. El pecado cometido por los soldados era objetivamente grave: se trataba de un pecado de idolatría (cf. Dt 7,25s). Con todo, Judas opina que su caso merece otra consideración, dado que se trata de muertes en cierto sentido *martiriales.* A fin de recomendar mejor la causa de estos difuntos, ordena que se ofrezca por ellos el sacrificio expiatorio.

Es aquí donde reside la aportación original de nuestro texto: que el rito del *Kippur* (cf. Lev 4-5) aprovechase para redimir los pecados de los vivos, era cosa admitida comúnmente en Israel. Pero es ésta la primera vez que aparece su eventual eficacia *también para los muertos.* Sin que el pasaje constituya un testimonio *directo* acerca de la existencia del purgatorio, es notable el progreso que este sacrificio por los difuntos insinúa en la poco diferenciada liturgia judía: una acción cultual puede ayudar a los creyentes muertos en una situación objetiva de pecado.

De ahí a la idea *expresa* de expiación ultraterrena no había más que un paso; un texto rabínico de la escuela de Shammai (hacia la mitad del siglo I d. de C.) formula ya esta conclusión: «hay en el juicio tres categorías de hombres: unos son para la vida eterna; otros, los completamente impíos, para la vergüenza y oprobio eterno; los medianos (que no son ni del todo buenos ni del todo malos, y guardan un lugar intermedio) descienden a la gehena para ser estrujados y purificados; luego suben y son curados» [4].

Otro de los textos tradicionales aducidos en favor del purgatorio es 1 Cor 3,10-17 [5]: los apóstoles han de seleccionar cuidadosamente los materiales que emplean en la edificación de la Iglesia, pues «la obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará *el día,* que

[3] Así explica el texto todavía ROYO MARIN, A., *Teología de la salvación* (Madrid [2]1959), 405; fue ésta una interpretación muy extendida en los manuales de escatología.

[4] Citado por FUENTERRABIA, F., *XV Semana...,* 145.

[5] GNILKA, J., *Ist Kor. 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* (Düsseldorf 1955) (cf. el comentario que hace a su exégesis RATZINGER, J., 212s); FUENTERRABIA, F., *XVI Semana...,* 217-220; ZEDDA, S., *L'escatologia biblica* II (Brescia 1975), 227 y nota 6.

ha de manifestarse por el fuego» (v.13). Aquel cuya obra resista al fuego «recibirá la recompensa. Mas aquel cuya obra quede abrasada sufrirá el daño. El, no obstante, *quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego»* (v.14-15). En fin, «si alguno destruye el santuario de Dios, Dios le destruirá a él» (v.17).

El texto parece clasificar a los predicadores del evangelio en tres categorías: los que han usado buenos materiales recibirán recompensa (v.14); los que, en vez de edificar, han destruido, serán destruidos ellos mismos (v.17); hay, por último, una tercera clase: la de aquellos que, habiendo edificado, no han sido suficientemente escrupulosos en la elección de los materiales (v.15). Es en esta tercera categoría donde se fija la atención de los comentaristas. A las tres clases de apóstoles correspondería una triple retribución: el premio (la vida eterna), el castigo (la muerte eterna) y una corrección dolorosa (un «salvarse pasando a través del fuego»), que implicaría la doctrina del purgatorio.

¿Qué decir de esta argumentación? Todo el pasaje está redactado en un estilo decididamente alegórico. Las expresiones *el día-el fuego* pertenecen a bien conocidas imágenes apocalípticas del juicio final. Entender «el día» como designación de un presunto juicio particular, y «el fuego» como la expiación penal del purgatorio, es violentar el sentido del texto. Puesto que Pablo sitúa la escena en el *éschaton* (cuando, según la dogmática, *ya no habrá purgatorio),* parece poco fundado deducir del pasaje una enseñanza sobre un estado de purificación entre la muerte y el juicio final. El v.15 bien puede significar simplemente el riesgo de condenación que corren los misioneros poco celosos, y una diferencia de grado en su recompensa, comparada con la de los buenos apóstoles [6].

En suma: ¿existe o no una base escriturística sólida de la doctrina del purgatorio? Más que hacer hincapié en este o aquel texto cuestionable, sería preferible fijarse en ciertas ideas generales, clara y repetidamente enseñadas en la Biblia, y que pueden considerarse como el núcleo germinal de nuestro dogma [7]. Una de ellas es la constante persuasión de que sólo una absoluta pureza es digna de ser admitida a la visión de Dios. El complicado ceremonial del culto israelita tendía a impedir que compareciesen ante Yahveh los impuros (incluso si se trataba de meras impurezas legales); el terror de «ver a Dios» (Ex 20,18-19), tan común en el pueblo, procedía de una viva conciencia de indignidad e impreparación. Is 35,8 y 52,1 hablan de la imposibilidad en que se hallan los que no están totalmente

[6] El texto podría recuperar un valor indicativo si se admite la hipótesis —que se expondrá más adelante— del purgatorio como dimensión o momento del juicio; en esta dirección van las observaciones de Ratzinger a Gnilka. Aquí está latente, indirectamente, la problemática del «estado intermedio».

[7] Este es el procedimiento señalado por CONGAR, Y.M., 285s.

limpios de transitar por la Jerusalén escatológica. Diversos pasajes del NT ratifican esta exigencia de total pureza para participar de la vida eterna: «bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8); «sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,48); «nada profano entrará en ella (en la nueva Jerusalén)» (Ap 21,27); etc.

Otra idea, «la más importante, el verdadero lugar teológico de la doctrina» [8], es la de la responsabilidad humana en el proceso de la justificación, que implica la necesidad de una participación personal en la reconciliación con Dios y la aceptación de las consecuencias penales que se derivan de los propios pecados; en 2 Sam 12 se recoge un caso típico de la separabilidad de culpa y pena: el perdón de Dios (v.13) no exime a David de sufrir el castigo de su pecado (v.14).

Estas dos ideas nos descubren la posibilidad de que algún justo muera sin haber alcanzado el grado de madurez espiritual requerida para vivir en la comunión inmediata con Dios, lo que entrañaría, en consecuencia, un suplemento de purificación ultraterrena. A la luz de esta posibilidad debe ser contemplada la praxis de la oración por los difuntos a que se refiere la Escritura en diversos lugares. Además de 2 Mac 12,40ss, ya examinado, hay que citar a este propósito dos textos paulinos. En 1 Cor 15,29 el Apóstol argumenta a partir de un rito de bautismo por los muertos, sin que su alusión aclare el sentido preciso del rito ni el juicio que éste le merece. Probablemente los fieles de Corinto esperaban que un bautismo vicario favoreciese a miembros difuntos de sus familias o a catecúmenos a los que la muerte hubiese impedido recibirlo personalmente. En cualquier caso, esta enigmática referencia atestigua la convicción de que ciertas acciones litúrgicas pueden aprovechar a los muertos [9]. 2 Tim 1,16-18 contiene una súplica del autor en favor de un cristiano, de nombre Onesíforo, que le ayudó en momentos difíciles y que, según todos los indicios, ha muerto, para que «encuentre misericordia ante el Señor aquel día» (el día del juicio); se trata, pues, de la intercesión de un cristiano vivo (Pablo) por otro ya difunto.

La legitimidad de los sufragios por los muertos está, en resumen, garantizada por un uso que se remonta al judaísmo precristiano (2 Mac 12) y que la Iglesia apostólica conoció y practicó. Tal praxis es la consecuencia lógica de las ideas bíblicas antes comentadas;

[8] Ibid., 285.

[9] FUENTERRABIA, F., *XVI Semana...*, 221s, recoge una original interpretación de B. Foschini, que modifica la puntuación del texto, de forma que éste ya no hablaría de un bautismo por los difuntos, sino de un *bautizarse para la muerte,* en el caso de que no haya resurrección. La conjetura parece demasiado sofisticada para gozar de alguna probabilidad.

una y otras constituyen el más seguro fundamento bíblico del desarrollo dogmático que conducirá a la tematización formal de la doctrina.

II HISTORIA DEL DOGMA

La tradicion más antigua contiene abundantes testimonios de oraciones (litúrgicas o privadas) por los difuntos, indicaciones en este sentido se encuentran en las catacumbas y cementerios cristianos [10] El ejemplo mas conocido es el celebre *epitafio de Abercio,* al final del cual se lee: «quien comprende y está de acuerdo con estas cosas, *ruegue por Abercio*» [11] Tertuliano comenta la costumbre de celebrar el aniversario de los difuntos con «oblaciones» [12], esto es, con una oración liturgica En otro lugar hace referencia a oraciones privadas, además de la celebración cultual «(La mujer) *ora por el alma* (de su marido) .. y ofrece un sacrificio en cada aniversario de su muerte» [13] San Efren recomienda a los hermanos que recuerden su memoria el trigésimo día de su muerte Y justifica así la recomendación «pues los muertos son auxiliados por la oblación que hacen los vivos», aseveración que apoya en el texto de 2 Mac 12 [14] San Cirilo de Jerusalén declara que los cristianos tienen fe en la utilidad que las oraciones de la comunidad y el sacrificio eucaristico reportan a los difuntos, a quienes no admiten tal utilidad, les responde con el ejemplo del rey que perdona a los que le han ofendido por intercesión de los que le son gratos [15]

Así pues, ya en los cuatro primeros siglos era general la practica de la oración por los muertos en las iglesias occidentales (Roma, Africa) y en las orientales (Siria, Jerusalen), particular importancia reviste la memoria de los fieles difuntos en la celebración eucaristica, atestiguada por Tertuliano, Efrén y Cirilo de Jerusalén, que dará lugar a una copiosa literatura liturgica funeraria [16] Esta praxis es, por tanto, al igual que en el NT, la más antigua expresión de la fe de la Iglesia en el contenido doctrinal de nuestro tema

[10] Vid MAURICE-DENIS, N , «Les cimetieres chretiens primitifs», en *Le mystere* 164-181

[11] CABROL, D , *Dict d Archeol Chr* I, 70

[12] *De corona* 3 (PL 2,79) cf FERNANDEZ A , *La escatologia en el siglo II* (Burgos 1979), 395-398

[13] *De monogamia* 10 (PL 2,942)

[14] R 741

[15] *Catech* 23,9-10 (PG 33 1116)

[16] PHILIPPEAU H R «Origines et evolution des rites funeraires», en *Le mystere* 186 206

En el transito de esta fe *implicita* a la formulación *explicita*[17] tiene singular importancia un texto de San Cipriano «una cosa es no salir el encarcelado de allí hasta pagar el último cuadrante y otra recibir sin demora el premio de la fe y del valor, una purificarse de los pecados por el tormento de largos dolores y *purgar mucho tiempo por el fuego (purgari diu igne)* y otra ser coronado en seguida por el Señor»[18] El texto pertenece a una carta en la que el obispo de Cartago se muestra favorable a reconciliar a los cristianos relegados en el *ordo poenitentium* aun antes de que hayan consumado la penitencia publica En esta, la Iglesia imponia penas que se suponian proporcionadas a la gravedad de la culpa, y el pecador no era readmitido en la comunion eclesial mientras no hubiese expiado por entero su delito, conviene no olvidar este dato a la hora de enjuiciar la ausencia de testimonios *explicitos* en favor del purgatorio Cipriano encuentra difícil mantener en vigor esta rigurosa exclusion mientras no se cumpla totalmente la penitencia, en plena persecucion no siempre resultaba aconsejable señalar penas ajustadas a la gravedad del pecado, y parecía demasiado duro no reconciliar a los pecadores arrepentidos cuando mas necesitaban, por la amenaza persecutoria, del sostén de la comunidad y de los sacramentos San Cipriano concluye, en consecuencia, que para aquellos que no han podido purificarse antes de la muerte o por el martirio, habra un «fuego purificador» La mencion de este *ignis purgatorius* (que aqui parece ocasional y desprovista de todo énfasis) hara fortuna y no contribuira, ciertamente, a clarificar las ideas en torno al estado de purificacion postmortal, del que este texto es *el primer testimonio explicito*[19]

A partir de este momento (mitad del siglo III), las referencias al purgatorio (lugar o, al menos, estado) se hacen cada vez mas frecuentes e inequívocas, tanto en los escritores latinos (sobre todo San Agustín) como en los griegos[20]

[17] Dentro del mismo estadio de fe implicita habria que considerar, segun Congar (*Le mystere* 322 ss), la tesis (tan comun en la epoca) de una dilacion de la entrada en la vida eterna

[18] *Epist* 55,20,1 (CAMPOS, J , *Obras de San Cipriano* [Madrid 1964], 535)

[19] Merece señalarse como —una vez mas— es una concreta coyuntura historica (la persecucion de Decio) lo que actua como catalizador del desarrollo dogmatico de la fe, y como es un pastor (no un teologo profesional) el que, sensible al estimulo de la circunstancia, expresa *formalmente* algo contenido hasta entonces solo en un estadio de fe virtual e implicita

[20] El adjetivo «purgatorius» se va solidificando en el sustantivo «purgatorium» Vid los textos citados por ROUET en el indice teologico numero 587 El libro de LE GOFF, J , *El nacimiento del purgatorio* (Madrid 1985), tan sugestivo en lo tocante a la historia de las mentalidades, habla del nacimiento de lo que el autor (no la fe cristiana) entiende por *purgatorio* Asi se explica que situe sus origenes en el medievo

Se explica así que la idea del purgatorio no se contase entre los temas controvertidos con motivo del cisma de Oriente; ambas Iglesias parecían de acuerdo sobre este punto [21]. Incluso Inocencio IV (año 1254) constata una fundamental identidad de fe; sólo les pide a los griegos que adopten *el nombre* de «purgatorio», dado que ya creen en *la doctrina* (DS 838) [22]. Sin embargo, las divergencias no iban a tardar en manifestarse. Son dos los factores determinantes de la crisis: por parte de Occidente, el desarrollo teológico de la noción de *satisfacción penal,* subrayada por la distinción que formulara P. Lombardo entre el *reatus culpae* y el *reatus poenae;* por parte de Oriente, un recelo creciente de sus teólogos respecto a los hábitos mentales y al vocabulario de sus colegas latinos. La oposición a la concepción occidental del purgatorio (a raíz del concilio de Lyon, en 1274, DS 856) se concretó en tres de sus elementos: el carácter *local* del mismo (los griegos lo entendían como un mero *estado,* no como un *lugar),* la existencia del fuego (que les recordaba la herejía origenista de un infierno *ad tempus)* y, sobre todo, la índole *expiatoria,* penal, de un estado que ellos consideraban más bien como *purificatorio,* de suerte que los difuntos maduraban para la vida eterna por los sufragios de la Iglesia, y no por la tolerancia de una pena.

Es este último elemento el que nos da la clave del desacuerdo; se trata, en última instancia, de un corolario del modo diverso de concebir la redención subjetiva. Para los orientales, en efecto, la justificación se piensa no tanto en clave de expiación de pecados cuanto en clave de divinización progresiva, que va devolviendo al hombre la imagen de Dios por un proceso paulatino de purificación [23].

La cuestión fue abiertamente afrontada en el concilio de Florencia. Largas discusiones mostraron que las discrepancias no eran insalvables; algunos de los componentes de la interpretación occidental del purgatorio, que desagradaban a los orientales, procedían de la especulación teológica, y podían por tanto ser considerados como no vinculantes. La definición conciliar (DS 1304), que sigue con mínimas variantes el documento antes citado del concilio de Lyon (DS 856), deja caer dos de estos componentes, reconociendo así la parte de razón que correspondía a la crítica de los griegos: *a)* que el purgatorio sea un *lugar; b)* que entre sus penas se cuente la del fuego [24]. Se define, en cambio: *a)* la existen-

[21] Para cuanto sigue, vid. CONGAR, Y.M., 294ss y JUGIE, M., «Purgatoire», en *DTC* XIII, 1326-1352.

[22] Vid. la atinada observación de CONGAR, Y.M., 296, nota 2, a esta imposición papal.

[23] CONGAR, Y.M., 302-304.

[24] Ibid., 316-318. Para todo el diálogo entre latinos y griegos en Florencia, vid. PETIT, L.-HOFMAN, G., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae* (Romae 1969).

cia de un estado en el que los difuntos no enteramente purificados «son purgados» *(purgari); b)* el carácter penal (expiatorio) de ese estado (los difuntos son purificados *«poenis* purgatoriis»); en este punto la Iglesia no ha creído poder ceder a los requerimientos de los orientales, si bien no se precisa en qué consisten concretamente las penas; *c)* la ayuda que los sufragios de los vivos prestan a los difuntos en ese estado. Estas tres notas, en suma, y sólo éstas, integran la noción dogmática del purgatorio.

El siglo XVI trajo con la Reforma otro período crítico para la doctrina que nos ocupa. Pudiera creerse que Lutero rechazó desde el principio de su enfrentamiento con Roma tal doctrina, y sin embargo no es así [25]. En 1519 se limitó a señalar, como hemos visto, que no se halla en las Escrituras *canónicas* (él admitía el valor probativo de 2 Mac 12, pero no su canonicidad), mas continuó creyendo en su existencia, basándose principalmente en la tradición patrística, y sin captar, según parece, la incoherencia que introducía en su sistema. Hay que esperar a la Dieta de Augsburgo para verle asumir una posición taxativa, que cristalizará en su célebre manifiesto *Widerruf vom Fegfeuer* (Retractación del purgatorio), escrito en 1530.

En realidad, la noción de purgatorio contrasta frontalmente con la concepción luterana de la justificación y con el principio de la *sola Scriptura.* Ante todo, ella pondría en cuestión —razonan los reformadores— la suficiencia de la satisfacción de Cristo y atribuiría al hombre la capacidad de operar por sí mismo la consumación del proceso salvífico. Si Dios nos salva es en tanto en cuanto nos imputa la justicia de su Hijo; mas es claro que dicha justicia es sobreabundante y cubre con exceso los más graves pecados. ¿Cómo admitir, por consiguiente, que el justificado haya de purificarse todavía, antes de su ingreso en el cielo? El defecto de su santidad sería el defecto de la santidad que se le imputa, esto es, la misma santidad del Hijo.

Es significativo que Trento aluda al purgatorio, desde el punto de vista doctrinal, *sólo* en un canon del decreto sobre la justificación (DS 1580). Este canon no representa ninguna novedad respecto a lo definido en Florencia, pero sitúa la controversia interconfesional en el lugar que le corresponde, a saber, en la temática del proceso de remisión de los pecados y santificación del hombre. Por lo demás, y en el plano disciplinar, Trento emitió un decreto animado por un sano espíritu de autocrítica, en el que se prohíbe exponer la doctrina del purgatorio recargándola de aditamentos inútiles, de «cuestiones sutiles que no contribuyen a la edificación ni a la piedad» del pueblo, y se sale al paso de los rasgos «curiosos o supersticiosos», en los que por desgracia abundan las representaciones populares (DS

[25] CONGAR, Y.M., 280ss.

1820). Sin duda estaban presentes en el ánimo de los Padres conciliares las durísimas y merecidas críticas de los protestantes a los propagandistas de indulgencias y a cierto estilo de predicación que deformaba grotescamente la verdad de fe. Debe reconocerse que la eficacia del decreto no fue muy grande, y que sus disposiciones no han perdido actualidad todavía.

En el Vaticano II, el c. VII de la *Lumen gentium* contiene varias referencias al estado de purificación postmortal [26]: hay fieles difuntos que «se purifican» *(purificantur)* (n.49); la comunión de todos los miembros del cuerpo de Cristo fundamenta la costumbre, que se remonta a «los primeros tiempos de la religión cristiana», de guardar «con gran piedad la memoria de los difuntos» y ofrecer «sufragios por ellos»; a continuación se cita 2 Mac 12,46 (versión de la Vulgata) (n.50). En el número correspondiente a las disposiciones pastorales (n.51), se insiste en la idea del «consorcio vital con los hermanos... que todavía se purifican *(purificantur)* después de la muerte» y se confirman los textos conciliares de Florencia y Trento, antes citados.

III. REFLEXIONES TEOLOGICAS

Un modo tan extendido como errado de entender el purgatorio es concebirlo al modo de un infierno temporal [27]. En verdad, su carácter penal no puede ser exagerado hasta el punto de otorgarle la primacía o convertir este estado en un «universo concentracionístico» [28]. La liturgia dice de quienes lo integran que «duermen el sueño de la paz»; el elemento de expiación penal ha de ser equilibrado con la idea de proceso de madurez. Equilibrado, no anulado; la oposición de los griegos a la idea de expiación (indiscutiblemente bíblica y patrística) nace de una inteligencia demasiado unilateral de la justificación como *ascensus ad Deum,* que sobrevuela apresuradamente los aspectos *negativos* del tránsito de un estado de pecado al de santidad y amistad divina, pese a que «la idea de pena, y de pena expiatoria, no es desconocida a la tradición oriental» [29]. Es muy probable que la insistencia latina en una pena positiva (el «fuego purgatorio») haya obrado como revulsivo en los teólogos griegos, produciendo la reacción de rechazo de *todo* elemento expiatorio.

[26] POZO, C., 558ss.

[27] WINKLHOFER, A., *Das Kommen seines Reiches* (Frankfurt a.M. [2]1962), 115,121; BETZ, O., 113,115.

[28] CONGAR, Y.M., 318.

[29] CONGAR, Y.M., 300; cf. LIBANIO, J.B., *Escatología cristiana* (Madrid 1985), 242: «todo proceso de maduración es doloroso».

Realmente, y como se ha señalado más arriba, la noción dogmática del purgatorio no conlleva ningún tipo de precisión sobre la índole de las penas. Sería, por ejemplo, legítimo reducir éstas a la simple dilación de la visión de Dios. Por otra parte, no puede olvidarse que a todo proceso auténtico de purificación o madurez es inherente, por su misma naturaleza, un cierto coeficiente de sufrimiento, presente ya en la propia conciencia de imperfección cuando va acompañada por un sincero anhelo de perfeccionamiento. De acuerdo con un principio ético cristiano, el pecado crea una situación real de desorden, cuyas consecuencias (a menudo imprevisibles para quien lo cometió) no pueden ser simplemente canceladas con el perdón de la culpa, puesto que han trascendido el nivel de las relaciones interpersonales (esto es, cuanto atañe a la esfera de la reconciliación) para inscribirse en el mundo de la realidad *objetiva,* desde donde han de incidir otra vez en las subjetividades responsables del desorden. Dicho más brevemente: es menester recordar de nuevo que, en una concepción rigurosamente teológica, la idea de pena o castigo es inseparable de la de culpa o pecado, pues fluye connaturalmente de éste, sin necesidad de ser sobreañadido por una sanción convencional [30].

Con estas premisas, es lícito concluir que los conceptos *purificación-expiación,* manejados en el ámbito de las realidades teológicas que denominamos *pecado* y *reconciliación,* lejos de ser antitéticos, constituyen dos momentos inseparables de un único proceso que da al hombre limitado e imperfecto su acabada perfección. Esta es la verdad que correspondía a los latinos en su controversia con los griegos. Es preciso observar, con todo, que expresiones como «expiación penal», «purgación», etc., evocan un mundo de representaciones imaginativas deformadoras de la realidad dogmática, máxime si se dejan permear por el significado que tales expresiones reciben en el vocabulario jurídico profano. Sorprende, a este respecto, que el verbo utilizado (dos veces) en los textos del Vaticano II que hablan del purgatorio sea «purificarse» *(purificari)* y no «purgarse» o «expiar» *(purgari* es el verbo que, por el contrario, se usa sistemáticamente en los documentos anteriores del magisterio: DS 838, 856, 1000, 1304). Este cambio de vocabulario, en apariencia nimio, es seguramente intencionado, y revela una sintomática mutación de acento en torno a nuestro tema.

El protestantismo actual mantiene la oposición de los viejos reformadores al purgatorio, por idénticos motivos: la tesis católica supone un intento de autojustificación del hombre y deroga el

[30] Sobre la distinción entre el *reatus poenae* y el *reatus culpae,* vid. RAHNER, K., «Observaciones sobre la teología de las indulgencias», en *ET* II, 181-207 (p.200ss).

mérito sobreabundante de Cristo, con cuya justicia somos justificados [31]. Planteada en estos términos, la cuestión no tiene nada de marginal o secundaria; antes bien, «concierne al centro mismo del Evangelio» [32]. Como apunta Congar, «nos encontramos aquí ante el trágico contrasentido que pesa sobre el protestantismo: la idea de que no puede salvarse la eficacia soberana de Dios si no se afirma su eficacia *exclusiva»*. Por el contrario, la verdad del purgatorio supone que «el hombre no se limita a ser salvado; también él se salva, *debe obrar su salvación»* [33]. Si la purificación le es necesaria, ella habrá de consistir no sólo en un ser purificado, sino también en purificarse; «no nos puede ser dada más que haciéndola también nosotros» [34].

Esto supuesto, cabría cuestionar todavía la tesis de una purificación *ultraterrena*. ¿Acaso no basta el marco temporal de la historia de la persona para que ésta alcance su madurez? Tocamos aquí uno de los casos en que más claramente se evidencia el carácter positivo —no meramente especulativo— del dogma y la teología cristianos. En efecto, discurriendo en abstracto, podría parecer obvio que la muerte, fijando al hombre en su destino y comunicándole su definitividad, implicase además su total idoneidad para acceder a la visión de Dios. Sin embargo, tanto la fe como la teología tienen que habérselas en este punto con el dato revelado de la oración por los difuntos; la única explicación del mismo consiste en admitir la posibilidad del estado ultraterreno de purificación. A partir de aquí, y razonando, de algún modo, *retroactivamente,* el pensamiento teológico señalará cómo la libre decisión de la persona humana (espíritu *encarnado)* construye, sí, su destino, pero no tiene por qué alcanzar necesariamente todos los estratos del ser, como si la rica pluridimensionalidad del hombre se asumiese indefectiblemente, de una vez y durante la existencia temporal, en aquella decisión [35]; la más sincera y auténtica conversión del centro nuclear de la persona pue-

[31] Vid., por ejemplo, ALTHAUS, P., *Die letzten Dinge* (Gütersloh ⁹1964), 209-220; MAURY, P., *L'eschatologie* (Genève 1959), 45s; el mismo Althaus reseña (ibid., 210s) a los contados autores protestantes que no rechazan de plano la doctrina, a los que hay que sumar a Tillich (cf. su *Teología sistemática* III [Salamanca 1984], 497-502), con su teoría de la gradual integración del hombre en Dios a través de la muerte; vid. al respecto WOHLGSCHAFT, H., *Hoffnung angesichts des Todes* (München 1977), 143, 146. Cf., en fin, una justificación protestante de la oración por los difuntos en HEIDLER, F., *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele* (Göttingen 1983), 189s.

[32] ALTHAUS, P., 212.

[33] CONGAR, Y.M., 288s.

[34] Ibid., 289.

[35] RAHNER, K., «Observaciones...», 202-204; el teólogo alemán no hace más que aplicar a este caso su lúcida distinción entre *persona* y *naturaleza;* la libertad personal no siempre está en grado de abarcar por entero su naturaleza; cf. *ET* I, 379-416.

de haber dejado intacta esta o aquella zona de su periferia. Si todo esto es exacto, «el purgatorio puede perfectamente ser pensado como la integración de todas las diversas dimensiones del hombre en la única... decisión fundamental» [36], cuando tal integración no se ha verificado (por los motivos que sea) antes de la muerte.

Si alguna experiencia intramundana puede servir de base para representarnos el purgatorio, la más próxima es, sin duda, la experiencia mística, en la que al sufrimiento inscrito en toda renuncia se une la íntima y reconfortante cercanía de Dios, de suerte que el elemento penal (procedente, como ya se apuntó, de la imperfección misma) queda contrapesado por el gozo profundo de quien se sabe «en la paz del Señor» [37]. En esta perspectiva de comunión en la vida divina se inserta la idea de la solidaridad eclesial entre todos los miembros del cuerpo de Cristo, que hace comprensible la eficacia de la oración de los vivos por los difuntos. Se ha dicho que «si el dogma del purgatorio tiene algún sentido..., es sobre todo un sentido social: implica que las almas no cumplen su destino de manera solitaria, sino ligadas a todo el cuerpo de Cristo, ayudadas por los sufragios de los fieles y de los santos» [38]. Los textos antes citados del Vaticano II insisten por tres veces (LG 49.50.51) en esta estrecha solidaridad del entero organismo eclesial (la Iglesia que peregrina, la Iglesia que se purifica, la Iglesia celestial), solidaridad, como el amor de Dios que la nutre, más fuerte que la muerte y, por consiguiente, no vulnerable por ésta.

La crisis del estado intermedio ¿no afectará también a la existencia misma del purgatorio? Independientemente de la respuesta que se dé a la cuestión de si hay o no almas separadas durante un presunto intervalo entre la muerte del individuo singular y la resurrección universal, no faltan teólogos de nota que conciben el purgatorio no como un estadio temporalmente extenso, sino como la experiencia revolucionaria del encuentro con Cristo. «Poco habríamos adelantado con reducir el purgatorio de ser un *lugar* a ser un *estado,* si no nos decidiéramos a trasladar la realidad purificadora de este estado al encuentro del pecador aún no purificado con el Kyrios que se le aparece para juzgarlo... El purgatorio es *una dimensión del juicio en cuanto éste es el encuentro* del pecador con el rostro de llamas y los pies de fuego de Cristo (Ap 1,14 = Dan 10,6)» [39].

[36] RAHNER, K., en *ET* III, 178; ID., en *SzTh* XIV, 438s.

[37] CONGAR, Y.M., 319; BARRIENTOS, U., *Purificación y purgatorio* (Madrid 1960).

[38] CONGAR, Y.M., 324; RATZINGER, J., 215s: «el hombre no es nunca él mismo *solo,* o mejor, es él mismo en los otros, con los otros, por los otros».

[39] VON BALTHASAR, H.U., «Escatología», en VV.AA., *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) (el original alemán es de 1956). Con esta hipótesis ocurre algo

Atribuir al estado de purificación una duración temporal es el resultado (explicable desde los habituales modos de discurso) de transponer a una dimensión de *extensión* lo que, de suyo, concierne a la dimensión de *intensidad*. En nuestra opinión, la «reducción» del purgatorio propuesta por Von Balthasar respeta todos los datos dogmáticos del mismo y es, por tanto, una opción teológica legítima.

Por lo demás, las dificultades del estado intermedio se plantean cuando se proyecta dicho estado sobre el horizonte de la bienaventuranza, esto es, del hombre llegado ya a la vida eterna. Esas dificultades no pueden esgrimirse, en cambio, con igual eficacia si se trata de una situación que es, por definición, transitoria, como ocurre en nuestro caso. Así pues, desde un punto de vista metodológico no sería acertado involucrar la problemática del purgatorio con la del estado intermedio, puesto que ambas arrancan de supuestos muy diversos, como diverso es también el rango dogmático de la afirmación de la existencia del purgatorio (verdad de fe) y de la del estado intermedio (cuestión, a nuestro juicio, libremente discutible).

muy curioso. KÜNG, H., p. 234s, atribuye la paternidad de la idea a Greshake. WOHLSCHAFT, H., p. 279, a Boros. En realidad es Von Balthasar quien la propuso por primera vez. De otro lado, lo que dice Boros (vid. su *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung* [Olten ^{4}1964], 138-150) poco tiene que ver con la propuesta de Von Balthasar; responde a su propensión a acumular en el instante mismo de la muerte («*im* Tode») toda la escatología: juicio, resurrección, vida eterna, muerte eterna... y, para no ser menos, también el purgatorio. Además de los autores que acaban de citarse, se suman a la interpretación de Von Balthasar: RONDET, H., «Immortalité de l'âme ou resurrection de la chair», en *Bull. Litter. Eccles.* (1973), 53-65 (el purgatorio sería «un pasaje instantáneo»: p. 61); MARTELET, G., *L'au delà retrouvé* (París 1975), 140ss; LOHFINK, G., en GRESHAKE, G.-LOHFINK, G., *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (Freiburg i. B. ^{2}1976), 138; RAHNER, K., *SzTh* XIV, 440s; RATZINGER, J., 213s; LIBANIO, J. B., 241-244; LEHMANN, K., 239s.

Si a esta hipótesis se objetara que las oraciones por los muertos corren en ella el peligro de resultar inútiles, deberá responderse que la objeción se funda en un paralelismo entre nuestro tiempo y la duración ultraterrena que es totalmente gratuito (como si a un instante del *más acá* correspondiese sincrónicamente otro del *más allá*): cf. BRISBOIS, E., «Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts», en *NRTh* (1959), 838-845.

INDICE ONOMASTICO

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LA PASCUA DE LA CREACION», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 24 DE OCTUBRE DE 1996, FESTIVIDAD DE SAN ANTONIO MARIA CLARET, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANONIMA DE FOTOCOMPOSICION, TALISIO, 9, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI